

ISSN 2452-4522

Cuadernos de Descolonización y Liberación

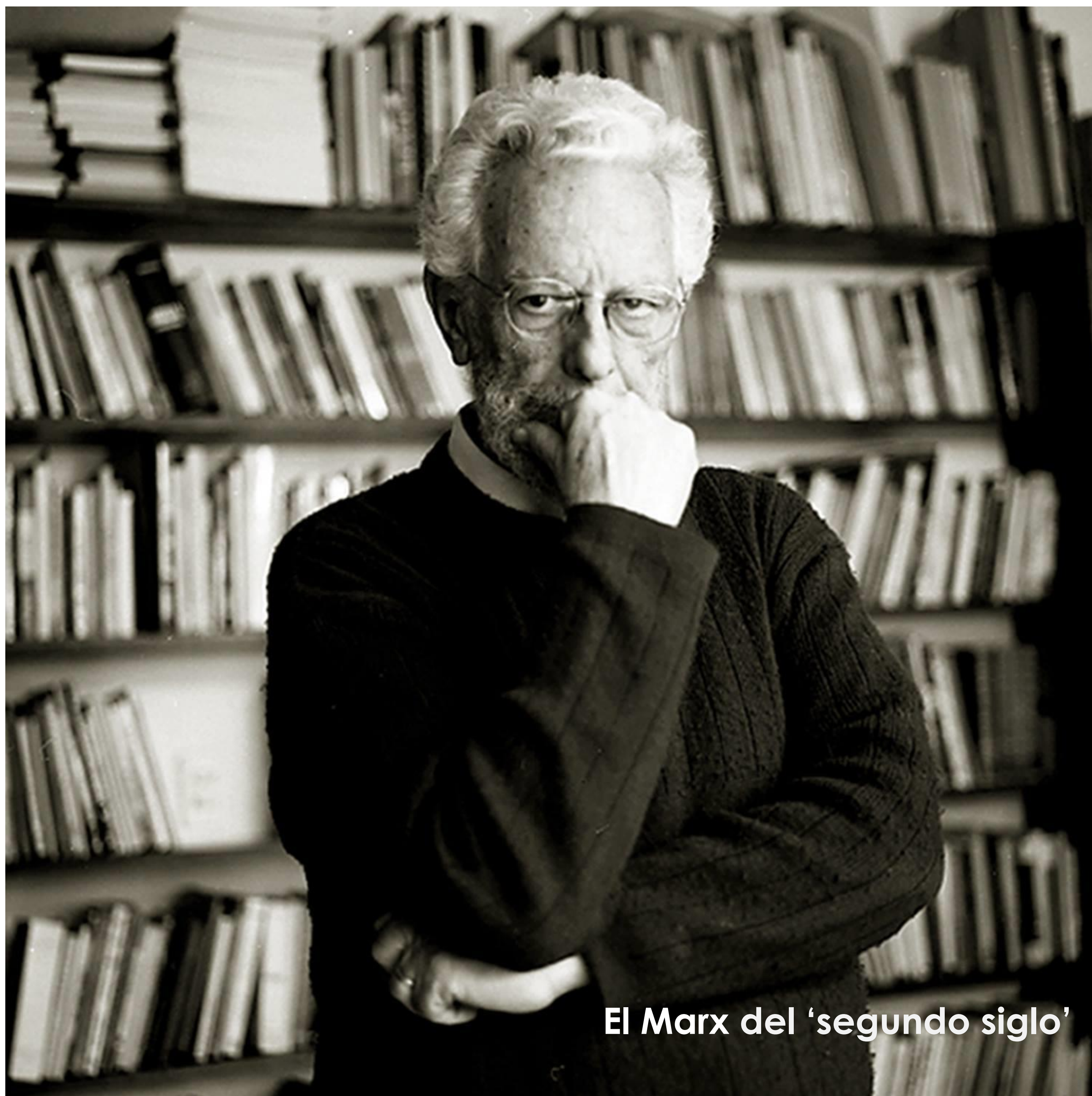
número 21
2018
Volumen 13
Julio-diciembre



segunda época



Revista oficial editada por la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL)



Dr. Enrique Dussel

El Marx del 'segundo siglo'

O Marx do 'segundo século'

The Marx of the 'second century'

Enrique Dussel
Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid
Doctor en Historia por La Sorbonne de Paris
Doctor Honoris Causa en múltiples universidades
Catedrático del Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
Ciudad de México, México
dussamb@unam.mx

Este trabajo se encuentra depositado en Zenodo
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.1483006

Resumen: Nadie se sorprenda de que la exposición que intentamos sobre la obra de Marx no siga los lineamientos de lo que pudiéramos llamar un marxismo tradicional, ya conocido y expuesto por los biógrafos del gran crítico del capital, ortodoxia con pretensión de verdad inamovible. Deseamos por el contrario exponer un discurso inspirado no solo en las investigaciones que parten de la praxis y la teoría latinoamericanas, sino igualmente de la posición de un Walter Benjamin, entre otros, tan desconcertante para los otros miembros de la escuela de la Teoría crítica frankfurtiana.

Palabras clave: Marxismo; capital; fetichización; política; ética.

Resumo: Ninguém se surpreenda que a exposição que estamos tentando fazer sobre a obra de Marx não siga as diretrizes do que poderíamos chamar de marxismo tradicional, já conhecido e exposto pelos biógrafos do grande crítico do capital, a ortodoxia com pretensão de verdade imutável. Desejamos, ao contrário, apresentar um discurso inspirado não apenas nas investigações que partem da práxis e da teoria latino-americanas, mas também da posição de um Walter Benjamin, entre outros, tão desconcertante para os outros membros da escola da crítica teoria frankfurtiana.

Palavras-chave: Marxismo; capital; fetichização; política; ética.

Abstract: No one will be surprised that the statement we are trying to make about Marx's work does not follow the guidelines of what we might call a traditional Marxism, already known and exposed by the biographers of the great critic of capital, orthodoxy under the pretext of the immovable truth. On the contrary, we wish to present a speech inspired not only by the research that starts from Latin American praxis and theory, but also by the position of Walter Benjamin, among others, so disconcerting for the other members of the critical school of Frankfurt.

Keywords: Marxism; capital; fetishization; politics; ethics.

Citar este artículo:

Chicago para las Ciencias Físicas, Naturales y Sociales
Dussel, Enrique. 2018. El Marx del 'segundo siglo'. *Cuadernos de Formación y Participación Política, Humanidades Populares*, 13 (21): 10-50.

Chicago para las Humanidades
Dussel, Enrique, "El Marx del 'segundo siglo'", *Cuadernos de Formación y Participación Política, Humanidades Populares* 13 (21) (2018): 10-50.

APA
Dussel, E. (2018). El Marx del 'segundo siglo'. *Cuadernos de descolonización y liberación, 13* (21), pp. 10-50.

MLA
Dussel, Enrique. "El Marx del 'segundo siglo'". *Cuadernos de descolonización y liberación* 13.21 (2018): 10-50.

Harvard
Dussel, E. (2018) El Marx del 'segundo siglo'", *Cuadernos de descolonización y liberación, 13* (21), pp. 10-50.



Nadie se sorprenda de que la exposición que intentamos sobre la obra de Marx no siga los lineamientos de lo que pudiéramos llamar un marxismo tradicional, ya conocido y expuesto por los biógrafos del gran crítico del capital, ortodoxia con pretensión de verdad inamovible. Deseamos por el contrario exponer un discurso inspirado no solo en las investigaciones que parten de la praxis y la teoría latinoamericanas, sino igualmente de la posición de un Walter Benjamin, entre otros, tan desconcertante para los otros miembros de la escuela de la Teoría crítica frankfurtiana.

La compleja figura de K. Marx puede considerarse de muchas maneras, dada la multifacética riqueza de su persona, de su praxis, de su pensamiento. Debemos elegir entre el revolucionario político del siglo XIX (más conocido), o entre el gran teórico que efectuó la crítica más profunda al capital en su esencia, en el momento mismo de su primera expansión imperial, sobre todo en la segunda parte del siglo XIX. Además, puede hablarse de un Marx del *primer siglo* (1883-1989 bajo la sombra que concluye con la disolución de la Unión Soviética y la reforma socialista china) o de un Marx del *segundo siglo* (desde 1989) que ocupará todo el siglo XXI, constituyéndose como un clásico de la historia, la filosofía y, sobre todo, de la economía política. Hay que escoger entre estas posibilidades y prefiero, aunque tenga tanta importancia su praxis política, abocarme a los aspectos preferentemente *teóricos del gran crítico de la economía política burguesa*; es decir, el Marx que escribe *El capital* (en sus cuatro versiones como hemos expuesto en otras obras). El crítico del capitalismo, a partir de intuiciones iniciales, llegará a constituir un sistema de categorías fundamentales que son válidas en el presente. Creo que es el Marx definitivamente más importante, porque se propuso describir al capital en su fundamento y, lamentablemente, capital que todavía está vigente y se expande en todo el horizonte mundial. De tal manera que Marx se levanta como el crítico hoy más pertinente que nunca, sobre todo si sabemos continuar su pensamiento con desarrollos actualmente necesarios más que nunca, y dentro de su misma metodología.

1. La etapa preparatoria (hasta 1857)

Marx nació en Trier el 5 de mayo de 1818, una ciudad de origen medieval, de una familia judía por parte de padre y de madre. El abuelo de Marx era el rabino de la ciudad, y un tío paterno cumplió igual función. Su madre de origen holandés tenía igualmente una centenaria tradición de rabinos. Cuando el Emperador alemán, el Kaiser, obliga a su burocracia a bautizarse luterano, lo hace toda la familia de Marx excepto su madre. Este simple hecho nos llamó la atención porque por lo general se ignora la importancia de este aspecto, que tiene su origen en un cierto antisemitismo de la izquierda y especialmente soviético. Sin embargo, leyendo con cuidado las obras de Marx descubrimos muy pronto personalmente la presencia del pensamiento semita que nos permitirá sostener algunas hipótesis de lectura no muy frecuentes.

Por otra parte, no deseamos en esta exposición sobre Marx dar demasiada importancia al joven Marx, que fue tan trabajado ya por H. Marcuse en la década de los 30s del siglo pasado, y que gracias al Althusserianismo cobró importancia a partir de los años 70s. Deseamos dar más centralidad al Marx maduro, negando aquello de la existencia de una “ruptura epistemológica” en el 1845, ya que Marx mostrará una continuidad asombrosa en su pensamiento usando siempre a Hegel contra Hegel.[1]

Por ejemplo, la crítica de la religión comenzó bajo la influencia de F. Schelling en su curso que dictó en Berlín sobre *La Filosofía de la Revelación* (1841), que inspiró la crítica antihegeliana de toda la joven generación de izquierda. Marx se preparaba para ser ayudante en la cátedra de teología de Bruno Bauer en Bonn[2], y bajo la influencia de Feuerbach se lanza entonces a la crítica de la religión de Hegel[3]

Se opina igualmente que Marx atraviesa sucesivamente por tres períodos críticos. Habría pasado de la crítica de la religión a la crítica de la política y de ésta a la crítica definitiva de la economía política burguesa. En efecto, comenzó con *la crítica de la religión* pero no la

[1] Véase mi obra *El último Marx,* caps. 9-10. Marx tenía un gran respeto por Hegel y lo seguirá teniendo y usando sus categorías hasta el fin de sus días (aunque invirtiendo su dialéctica en un aspecto que mostraremos posteriormente), contra la opinión de L. Althusser.

[2] La expulsión de la Universidad de Bonn de B. Bauer exigirá a Marx pensar en el periodismo como profesión, antes había comenzado a prepararse como teólogo.

[3] Todos los primeros textos de Marx sobre la religión se enfrentan a la interpretación de la *religión en Hegel* (inversión del *cristianismo mesiánico primitivo*, tan apreciado por Marx, Engels o Kaustky, que constituirá el fenómeno de la *Cristiandad* desde el siglo IV, tal como lo enuncia Kierkegaard), y no fue una crítica de la religión sin más. Siendo para Hegel la religión el *fundamento* del Estado, no se podía criticar al Estado sin antes criticar la religión: “El origen de toda crítica es la crítica de la religión” (tal como la entiende Hegel, es decir, una religión de dominación). Coincide Marx con el fundador del cristianismo que realizó primero una crítica de la religión del templo de Jerusalén, porque era una religión de dominación colaboracionista con el imperio romano.

abandonará nunca (aunque como veremos cambiará su sentido[4]).[5] Lo mismo puede decirse de la *crítica de la política*, que seguirá presente durante toda su vida y a la que le dedicará el *Manifiesto del Partido comunista* de 1849 y numerosísimos artículos, pero no una obra sistemática como *El capital*[6]. Sin embargo, la tarea principal será sin lugar a dudas la *crítica de la economía política*, que se constituirá en el centro de su reflexión desde 1843 (comenzándola ya en Berlín, profundizándola en Paris, después en Bruselas y en Colonia, para culminarla definitivamente en Londres).

Hay un tema que vertebra la totalidad de la obra de Marx desde el tiempo del bachillerato (cuando Marx tenía 17 años en 1835) hasta su muerte. Este horizonte metafísico y práctico de comprensión podríamos denominarlo la "*comunidad viviente*" que los seres humanos constituyen entre sí, en sus dos componentes: como *comunidad* opuesta a la mera socialidad de individuos aislados, y como *vida humana*, que será el criterio absoluto de juicio teórico y práctico de Marx. En su examen de religión luterana en el bachillerato escribirá: "Por eso, la unión con Cristo, desde lo profundo y desde la más viva comunidad (*lebendigsten Gemeinschaft*) con él…"[7], y enunciado el postulado de la economía política utópica en *El capital* escribe: "Imaginémonos una vez más una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción *comunitarios* (*gemeinschaftlichen*) […]".[8] La "vida humana" o el "trabajo vivo" tiene una dignidad absoluta (por ello no tiene valor, ya que es la fuente creadora del valor); lo opuesto es la injusticia, la opresión, "el capital *muerto*". La *vida* en el pensamiento semita se simboliza por la *sangre*. Es esta vida-sangre la que el capital "chupa" (dirá Marx metafóricamente) al obrero, como el vampiro: vida que se objetiva como valor, expresada como "sangre coagulada". Marx anotará que "el valor circula en el capital" como "circulación de sangre" (*Blutzirkulation*). No hubo ruptura epistemológica sino continuidad antropológica y metafísica en toda su obra[9].

Descubierta la importancia de la economía política como campo donde la vida humana es el contenido a tenerse en cuenta, Marx cruza diversos momentos teóricos. En la primera etapa, sostenía todavía un cierto subjetivismo como conciencia. En una segunda etapa,

---

[4] De una crítica de la religión del "Dios del sábado" para los judíos (o del "domingo" para los cristiano, la "teología del cielo") pasará a criticar al dios de la semana, mundano, profano (del domingo al viernes para los judíos, la "teología de la tierra"). Será una teología que criticará a los *dioses cotidianos* que no pasan por ser tales: "¿Cuál es el culto *mundano* que el judío practica? La usura. ¿Cuál es su dios *mundano* [real]? El dinero" (en "La cuestión judía"; Obras completas, FCE, México, 1982, p. 485; *WEB*, I, p. 372). Es decir, ha cambiado el sentido de la crítica a la religión a crítica del fetichismo hasta el fin de sus días (una teología profana).

[5] Véase mi obra *Las metáforas teológicas de Marx*, Siglo XXI, México, 3era. edición, 2017.

[6] Véase mi trabajo "Politics in the Thinking of Marx", en *Politics of Liberation. A critical World history,* SCM Press, Londres, 2011, pp.404ss. Seguimos en esto la posición de Istvan Mészáros.

[7] En "Examen de religión" (*WEB*, EB1, p. 600; Hugo Assmann, *Karl Marx-Engels. Sobre la religión,* Sígueme, Salamanca, 1974, p.41).

[8] *El capital*, I, cap. 1, 4; *WEB*, 23, p. 92.

[9] Ver mi obra citada *Las metáforas teológicas de Marx.* El filósofo Michel Henry describió acertadamente esta metafísica de la *vida* en Marx.

desde 1843, comienza a descubrir el sentido de una subjetividad productora, económica (de esa fecha hasta su partida a Londres). Solo en la tercera etapa alcanza su posición definitiva y se instala diariamente en la biblioteca del Museo Británico donde asistirá casi diariamente a estudiar materiales de economía principalmente. En esos años, de 1849 a 1857, sus lecturas y estudios múltiples y sus compromisos políticos se desarrollan en aspectos que dejará plasmado principalmente en sus numerosos artículos publicados y en los *Cuadernos* de apuntes, que en número de 120 se irán acumulando en el transcurso de los años. Opinamos que, sin embargo, no logró todavía una visión constructiva *sistemática* de las categorías que serán fruto de sus futuras investigaciones. Ese momento acontecerá en un instante muy preciso en el que la acumulación de intuiciones se concretarán en lo que podemos denominar el *Marx definitivo* de la cual tenemos constancia ya que se revelan claramente en sus escritos londinenses nocturnos que constituyen los ochos Cuadernos de apuntes que se han denominado los *Grundrisse*.

2. El gran descubrimiento de los Grundrisse

Según mi interpretación hay un momento en que Marx adquiere una clara conciencia de la *esencia* del capital, texto extrañamente poco usado por los estudiosos de nuestro genial economista. En efecto, los *Grundrisse* marcan el origen del *Marx definitivo*, y la primera investigación sistemática del capitalismo filosófica y económicamente coherente; es decir, y en terminología hegeliana, se trata del comienzo de la descripción de la *esencia* del capital. *Esencia* en un sentido fenomenológico hegeliano (*esencia* como el *fundamento* de lo que *aparece*[10] y tema por parte de Hegel del segundo tratado de su *Lógica*[11], ya que se trata de una fenomenología en sentido estricto, y también marxista).

Después haber estudiado y expuesto el tema del dinero y comenzando a pensar la cuestión del capital[12], Marx hace un alto en el camino en torno a noviembre o diciembre de 1857, y enfrenta al "trabajo vivo" del campesino que llega a la ciudad con el "posesor del dinero"[13]. Antes de este enfrentamiento cara-a-cara *no hay todavía capital* sino solo dinero. Se trata del momento ontológico previo al contrato, es decir, anterior a la subsunción del "trabajo vivo" a la totalidad que por esta subsunción se transformará en "capital". Es decir, el dinero se transformará en capital exactamente cuándo se realiza la subsunción [*Subsumption*][14] del

[10] Cuestión que los economistas aun marxistas desconocen frecuentemente. No hay que olvidar que Marx será un filósofo economista, que crea categorías en ambos campos.
[11] Es el pasaje dialéctico del *Ser* a la *Esencia* (nociones sistémicas en el pensamiento de Hegel, que Marx invertirá).
[12] Véase mi obra *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985, cap.3-6, pp. 65ss.
[13] Marx habla del "capital", pero siendo el enfrentamiento originario todavía el dinero no es capital. En textos posteriores de las sucesivas redacciones cambia "capital" por "dinero" ya que es el tema de la "transformación del dinero en capital" (y por ello no puede haber capital *todavía*).
[14] Esta palabra de origen latino sustituye la de origen germano de *Aufhebung*.

trabajo vivo en el proceso de trabajo que inaugura al capital *como capital* (no ya *como dinero*).

Observemos en detalle la descripción de Marx. Con anterioridad del capital hay dinero *como dinero* (objetivación de trabajo muerto) ante el trabajador *como trabajo vivo:*

> La separación entre la propiedad [del dinero *como* trabajo objetivado] y el trabajo [*como trabajo vivo*] *se presenta como ley necesaria de este intercambio entre* capital[15] y trabajo[16].

De manera muy hegeliana muestra el texto muy filosófico y de difícil comprensión el aspecto negativo y positivo de dicho enfrentamiento o contradicción ontológica originaria:

> 1) *Trabajo no-objetivado*, concebido *negativamente* [...]. En cuanto tal, es no-materia prima (*Nicht-Rohstoff*), no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto [...]; trabajo vivo [*lebendige Arbeit*] [...]. El trabajo como pobreza absoluta [*absolute Armut*] [...]. Solamente una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad [*Leiblichkeit*] [...]. Una objetividad que de ningún modo es exterior a la existencia inmediata del individuo mismo[17].

El texto es muy preciso filosófica y económicamente. Se describe la posición del trabajador (o el trabajo vivo), recién venido del campo como un sujeto sin propiedad alguna. Lo notable es que lo denomina como un *pobre*, un ser humano como "pobreza absoluta". Todavía no es "clase obrera" porque no se ha contraído ningún contrato; no es trabajo *asalariado.* Pero es la condición ontológica *absoluta* del futuro asalariado: porque no vendería tiempo de su vida por dinero (el salario) de no ser *a priori* un pobre (dirá frecuentemente: un *pauper ante festum*). Ontológicamente hay que ser pobre para poder ser después clase obrera, ya que si no fuera un pobre que no tiene absolutamente nada para vender sino su propia y desnuda corporalidad, no se vendería a cambio de dinero (el salario). Esa *a prioridad* de la pobreza es esencial para nuestra interpretación. El pobre surge desde el mundo pre-capitalista, de la circulación, desde una exterioridad *a priori* a su subsunción. La totalidad del capital supone ese momento no-capitalista de exterioridad que será subsumido en la totalidad del capital *a posteriori*. No es entonces la *Totalidad* la categoría inicial originaria (como lo piensa hegelianamente G. Lukacs), sino que es la *exterioridad* del pobre-todavía-no-capital el origen de la dialéctica categorial de Marx. Desde la exterioridad de la futura totalidad (el capital) el pobre es "incorporado dentro" (subsumido) del proceso de trabajo mediando el *dinero* del salario que por ese acto mismo de subsunción se transformará en *capital*. En esto consiste, lo mostraremos, la inversión de la ontología hegeliana.

---

[15] Aquí Marx comete un error que corregirá en las sucesivas redacciones. No hay *todavía* capital sino solo dinero, por ello no puede ser un enfrentamiento entre capital-trabajo, porque estamos antes del enfrentamiento ontológico originario. Véase el tema en mi obra citada, pp. 138ss.

[16] *Grundrisse* III; Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, I, p. 236; ed. alemana Dietz Verlag, Berlin, 1974, p. 203.

[17] *Ibid.,* p. 235-236; p. 203-204.

El texto citado continúa aún más enigmáticamente:

> 2) *Trabajo no-objetivado*[18], no-valor, concebido *positivamente* […] es la existencia no-objetivada [todavía], es decir inobjetiva, o sea subjetiva del trabajo mismo. El trabajo no como objeto sino como actividad [*Tätigkeit*] […] como la *fuente* [*Quelle*] *viva* del valor […] No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por un lado es la *pobreza absoluta* como *objeto*, y por otro es la posibilidad universal de la riqueza como *sujeto* y como actividad[19].

El marxista tradicional quizá no capte que se trata de una cuestión fundamental. En 1984, estando en Berlín en el Instituto Marxista Leninista de la DDR, trabajando en los archivos de los escritos inéditos de Marx, realizamos una sesión de trabajo con los editores de Marx en alemán (estando presente aún el vicepresidente del Instituto). Unas de mis preguntas fue: ¿Han advertido Uds. la diferencia en la terminología de Marx entre "fuente" [*Quelle*] y "fundamento" [*Grund*]? Para Marx (con Hegel) el "fundamento" [*Grund*] es el "ser" [*Sein*] o la "esencia" [*Wesen*], mientras que la "fuente" [*Quelle*] es el origen mismo del propio "fundamento" (según lo explica Schelling contra Hegel). Veremos que Marx usa frecuentemente la expresión de que el trabajo vivo es "la *fuente creadora* del valor" (*schöpferische Quelle des Wertes*). En efecto, en este texto citado habla de que el trabajo vivo es "la *fuente viva* del valor". Esta expresión ha pasado desapercibida al marxismo tradicional[20].

Después del enfrentamiento del posesor del dinero con el trabajo vivo, se desarrolla el contrato en el que el posesor del dinero le paga al sujeto del trabajo vivo un salario. Pero, como veremos más adelante, le paga la "fuerza de trabajo" (que tiene valor) pero usará del sujeto viviente (o trabajo vivo) por sobre el "tiempo socialmente necesario" para *reproducir* (no se usa la palabra *crear*) el valor del salario.[21] Esto acontece previa subsunción (es decir "in-corporación") del trabajo vivo en el "proceso de trabajo" que es el primer acto del naciente capital (porque antes había dinero pero no capital). Esa subsunción, esa alienación del trabajo vivo, del creador del valor (el valor es el ser o la esencia del capital) deviene o se transforma ahora en una mediación del "valor que se valoriza" (el ser o fundamento del capital). Es decir, el creador del ser se transforma en una mediación del ser; el trabajo vivo es cosificado, explotado, y de origen metafísico se transforma en un *medio* del valor (efecto de la creación del trabajo vivo). Esta inversión (el *sujeto* vivo se transforma en una mediación cósica u *objeto* de la cosa denominada capital) indica que el sujeto se hace cosa y la cosa se hace sujeto (la definición de fetichismo, como veremos).

---

[18] Marx nos recuerda que todavía no hay contrato ni subsunción, por lo que no hay todavía capital sino solo dinero como dinero.
[19] *Ibid.*
[20] Volveremos sobre el tema en el *parágrafo 4* de este trabajo.
[21] Véase más adelante el *diagrama 6*.

Todo *El capital* es el desarrollo categorial posterior basado en este descubrimiento central, punto de partida originario y ontológico (y aun trans-ontológico como mostraremos) de la teoría crítica de la economía política de Marx: desde lo que anterior al capital (su *exterioridad*) el trabajo vivo es subsumido ("in-corporado adentro") como una mera mediación en la *Totalidad* del capital.

3. El sentido de la crítica como ciencia

En otro texto, al que no se le ha prestado tampoco suficiente reflexión, Marx escribe a Lassalle el 22 de febrero de 1858 (cuando estaba elaborando los *Grundrisse*):

> El trabajo [que estaba emprendiendo Marx] de que se trata, por de pronto, es la *crítica* de las *categorías* económicas, o más bien, si se prefiere, el *sistema* (*System*) de la economía burguesa expuesta críticamente (*kritisch dargestellt*)[22].

Cuestión entonces es de realizar la crítica del sistema de las categorías de la economía política. El asunto se aclara en carta a Engels:

> Una cosa es llevar una *ciencia*, mediante la *crítica,* hasta el punto adecuado para poder exponerla dialécticamente (*dialektisch darstellen*), y otra muy distinta aplicar un sistema de lógica abstracto y cerrado sobre intuiciones de un tal sistema[23].

Como puede observarse hay diversas cuestiones: el problema de la *crítica*, que por otra parte es vista como *ciencia*, y que se cumpliría a través de la descripción de un *sistema* (aspecto muchas veces dejado de lado) de *categorías* (que habrá que definir en qué consisten). La no-ciencia (pensando en Althusser) no es la ideología sino el fetichismo, que es, como veremos, la no referencia al punto de partida de la razón crítica, es decir, del "desde donde" se debe hacer la crítica para que dialécticamente no se absolutice un término de la relación.

Repito: fetichizar para Marx es absolutizar un término de la relación (A del *diagrama* siguiente), perdiendo el sentido de la misma. Dicho en pocas palabras, y como veremos, la acción crítica o científica para Marx es *explicar* todas las categorías desde la categoría origen de todas las categorías: el trabajo vivo. Si se pierde esta relación con el trabajo vivo, siendo el trabajo vivo la *substancia* del valor (es decir su *causa*, en terminología hegeliana), el valor se absolutiza y se le atribuye a la cosa y no al trabajo vivo como su objetivación. Veamos la cuestión por partes.

---

22 *WEB,* 29, p. 550

23 *MEW*, 29, p.275.

En primer lugar, la ciencia para Marx, nada tiene que ver con una definición popperiana por ejemplo de la misma. Lo dice explícitamente:

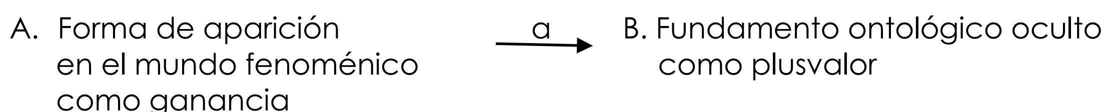
> En una obra como la mía […] la composición, las mutuas conexiones es un triunfo de la ciencia alemana (*deutsche Wissenschaft*)[24]. La economía como ciencia en el sentido alemán está todavía por hacerse[25].

Para Marx (como para Hegel en este sentido), la *ciencia* económica (y la *crítica*) tiene como punto de partida lo que se manifiesta (A del *diagrama* siguiente) en la *superficie* del *mundo*[26] de las mercancías (no se olvide que es una fenomenología) y se dirige (*flecha a*) a su fundamento oculto (B) (la *esencia*), por ejemplo:

> Todos los economistas incurren en el mismo error: en vez de considerar el plusvalor puramente en cuanto tal, lo hacen a través de las *formas* particulares de ganancia o renta[27].

En el mundo *superficial* o fundado del mercado aparecen, se manifiestan como fenómenos la ganancia o la renta (A), pero en el nivel *profundo* u oculto el plusvalor es su *fundamento* (B). Marx va a criticar, va a hacer ciencia, remitiendo lo que aparece a su *esencia*. Es el plusvalor (categorías central en Marx) el que explica su *forma* (forma fenoménica de aparición). Al confundir el fundamento (B) con lo que aparece (A), no se comprenden el contenido semántico ni del plusvalor ni la de ganancia. Ese *pasaje* (a) de lo que aparece a lo que lo funda es para Marx la crítica y la ciencia.

Diagrama 1
Del fenómeno al fundamento



Repitiendo, *pasar* (*Übergehen*) dialécticamente del fenómeno superficial (la ganancia) a su fundamento oculto (el plusvalor) es la tarea de la crítica y de la ciencia. Lo contrario, como hemos dicho es absolutizar un término (A); se fetichiza porque pierde su relación de fundamentación (*flecha a*) con su esencia (B). Nos dice Marx:

[24] Carta del 20 de febrero de 1866 (*MEW,* 31, p. 183)
[25] Carta del 12 de noviembre de 1858 (*MEW,* 29, p. 567)
[26] "Mundo" (*Welt*) en sentido hegeliano también (*Enciclopedia,* § 132)..
[27] *MEGA*, II, 3, p. 333; *Teoría del plusvalor*, FCE, México, 1956, I, p. 33.

> Es una tarea de la *ciencia* reducir el movimiento visible y puramente fenoménico (*erscheinnende*) al movimiento real interno (*innere wirkliche Bewegung*)[28].

La *ciencia* es para Marx una *crítica* ontológica de lo que aparece superficialmente en el mercado (por ejemplo, la mercancía y el dinero) –y por ello comienza *El capital* desde el plano superficial de lo primero que aparece- que busca el fundamento oculto en la producción (la fábrica, simplificando la cuestión). La cuestión es preguntarse cuál es la determinación o momento originario de toda economía posible y, por supuesto, del capital en concreto. Para Marx de manera permanente dicho punto de arranque es siempre el sujeto concreto, la subjetividad como la corporalidad humana que en la economía se manifiesta como "trabajo vivo" (*lebendige Arbeit*), y no fundamentalmente como la fuerza de trabajo. Escribe, por ejemplo:

> El *trabajo vivo* se enfrenta al trabajo pretérito (*vergangne*), la actividad al producto, el *ser humano* a la cosa, el *trabajo* [enfrentado] a sus propias condiciones objetivadas como sujetos ajenos, independientes y autónomos [fetichizados] como si fueran personas (*Personnificationen*) […] El trabajo mismo que se lo apropian en lugar de ser apropiados por él[29].

La oposición ontológica primera en Marx no es, por ejemplo, trabajo abstracto y trabajo concreto, sino "trabajo vivo" ante "trabajo objetivado", muerto, cosificado, alienado, etc. La pérdida de esta categoría primera hizo olvidar al marxismo tradicional el sentido personalista (y frecuentemente se refiere a la persona), humano, ético de la crítica económica de Marx, pero además oscureció metodológicamente el proceder mismo que Marx usó para construir su *Critica de la economía política*, título de su obra cumbre.

4. El sistema categorial (desde 1857)

Y bien, veamos como Marx construye la crítica del sistema de categorías (críticas y según la ciencia, en el sentido antes indicado) de la economía política burguesa, de manera pedagógica, resumida.

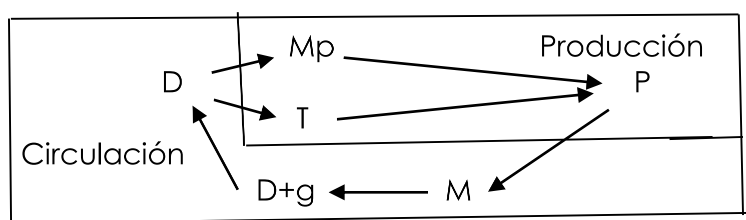
Debe considerarse que la tarea de construcción categorial comenzó de manera sistemática desde el momento del "gran descubrimiento" indicado en el *parágrafo 2* de este trabajo, y teniendo como punto de partida siempre al "trabajo vivo". Es por ello necesario no olvidar que esa labor se desarrollará en cuanto al tomo I de *El capital* en cuatro o cinco redacciones

[28] *El capital*, III, cap. 18 (*MEW*, 25, p.324).
[29] *MEGA*, II, 3, p. 1473; *Teorías del plusvalor*, III, p. 422.

sucesivas a partir de los *Grundrisse*[30] ("cinco" si consideramos las numerosas correcciones de fondo que introdujo en la segunda edición de 1873). Marx era científicamente escrupuloso; no dio a la imprenta la obra sino después de múltiples redacciones en la que se le fueron clarificando muchas cuestiones, aunque en otras no encontró la solución y, quizá por el debilitamiento de su salud, le obligaron a que permanecieran inéditos los tomos II y III de su obra cumbre[31].

En primer lugar para Marx, como para Hegel, la *esencia* se compone de "determinaciones" (o contenidos semánticos) que componen la totalidad de lo que una cosa es. La *esencia del capital* tendrá entonces algunas determinaciones que se enunciaran como Dinero (D), Medios de producción (Mp), Trabajo humano (T), Producto (P), Mercancía (M), y Ganancia (g). Estas determinaciones son sin embargo un proceso en forma de un círculo, mejor de una espiral creciente, siempre en movimiento:

Diagrama 2
Primeras determinaciones esenciales del capital



Aclaración del diagrama 2: D: dinero; Mp: medios de producción; T: trabajo; P: producto; M: mercancía; D+g: acumulación del dinero (D) con ganancia (g). El dinero que compra el Mp y paga el salario de la fuerza de trabajo es capital variable o constante, como veremos, componente de la circulación. El Mp y T en el proceso de trabajo es un momento de la producción.

Estas determinaciones las ha ido constituyendo Marx en un lento proceso metodológico del cual deseamos indicar solo los pasos fundamentales (simplificando las explicaciones debido al espacio otorgado para este corto artículo).

Cada determinación (en la denominación de Hegel) tiene un contenido conceptual, pero es constituido (en un laboratorio metodológico que le llevará a Marx años para alcanzar con precisión su significado; cuando esto acontece indica Marx que se lo "bautiza", se le pone un nombre que puede coincidir nominalmente con el de alguna categoría de la economía política burguesa, pero ahora innovando su sentido). La esencia del capital irá

[30] Véanse mis obras sobre el tema en la bibliografía final.
[31] Véanse las referencias a las obras de Marx en mi obra *16 tesis de economía política,* ya citada.

apareciendo progresivamente a través de la conceptualización de su contenido cognitivo por medio de categorías, que son instrumentos interpretativos claramente definidos que constituyen un sistema, ligados unos a otros y en último término referido al trabajo vivo (fuente originaria de su contenido).

Todo comienzo por el trabajo vivo. Es decir, por una corporalidad viviente que constituye a la naturaleza circundante en tanto mediaciones para la misma sobrevivencia. Es decir, la vida tiene un metabolismo de consumo de materia y energía que hay que reponer. Toda la economía política entonces parte de las necesidades que el viviente tiene de reponer dicha energía y materia que consume. La necesidad del ser humano es entonces, desde el trabajo vivo, la primera categoría constituyente de todas las otras.

Las cosas reales circundantes al ser humano tienen propiedad físicas, reales. La manzana tiene dichos componentes físicos en su constitución real.

Solo cuando el ser viviente y por ello necesitante enfrenta a la manzana como un posible satisfactor de sus necesidades, solo en ese momento la manzana es ahora alimento; es decir, una mediación para suplir la energía y la materia que la vida consume en su vivir mismo, en su metabolismo.

Esta relación del ser vivo humano con la propiedad física de la manzana, *constituye* en la manzana una cualidad que la mera manzana en la naturaleza no tenía. Esa cualidad que se funda en las propiedades físicas de la manzana pero que entra en el mundo humano como mediación para satisfacer la necesidad lo denominará Marx, ya así nombrado por el mismo Aristóteles hacía siglos, como *valor de uso* de la manzana.

Es decir, el valor de uso no es ni puramente subjetivo en el ser vivo humano, si es puramente objetivo como la mera propiedad física. Se trata de una *relación*, y también desde Aristóteles la relación tiene cuatro componentes. Dos términos (por ejemplo, padre e hijo), la relación misma (de paternidad) con una cierta dirección (por ejemplo del padre al hijo). Es una relación dialéctica donde los términos incluyen el contenido de los otros términos

Diagrama 3
Cuatro momentos de toda relación



Siendo A el término originario (trabajo vivo como necesitante) en relación a las propiedades físicas de la manzana (B), la relación (C) las constituye como valor de uso, siendo el trabajo vivo (A) el momento activo de la aparición de las propiedades como valor.

Este primer circuito, necesidad-propiedades física-valor de uso como satisfactor-de la necesidad, ya que el círculo es creciente, lo denominaremos "*espiral vida-valor de uso*". Se trata de la primera categoría del sistema crítico de la economía política. Para el capitalismo todo comienza por el mercado (otra categoría), pero para Marx el trabajo como necesidad es el origen o fundamento de todas las demás categorías.

En segundo lugar, podría no encontrarse una manzana en el entorno y en ese caso el ser humano, como trabajo vivo necesitante, deberá *producir* la manzana. El manzano no se da a la mano sino que hay que plantarlo, en tierra fecunda, regándolo, etcétera. Requerirá de trabajo humano. Ahora el trabajo vivo es realmente trabajo productor.

En tercer lugar, para Marx (solo en la segunda edición de *El capital* en 1873, va a considerar al valor como valor, describiéndolo de la siguiente manera). Si a la cosa real *producida* le abstraigo todas las propiedades físicas y sólo considero el haber sido producto del trabajo humano, tendría el concepto de valor meramente como valor. El valor como valor sería "objetivación de vida", de "trabajo humano", de trabajo vivo. Sería como un coagulo de sangre (si la sangre es la vida). De esta manera tendríamos una segunda determinación del valor: 1. Como satisfactor de una necesidad, y 2. Como objetivación de la vida humana a través del trabajo en la cosa real.

Pero nos faltaría una cuarta determinación en la definición de la categoría de valor. Se trataría de que el producto se produce no solo para el propio consumo (acontece en la autoproducción y autoconsumo de una comunidad, pero aun en este caso vale la indicación siguiente), sino igualmente para el consumo de otros seres humanos. Es decir, el valor tendría una finalidad propia, que Marx denomina "intercambiabilidad" (*Umtauschbarkeit*), lo que nos introduce en la necesidad de constituir una nueva categoría: valor de cambio.

Es decir, el que la cosa producida se produzca para otro ser humano, y dando que el otro ser humano habría producido otro producto diferente, estamos en el caso del intercambio de dos mercancías que tienen ambas objetivación de vida de sus respectivos productores. La cosa real producida, además de valor de uso y meramente valor, adquieren *en la relación misma de intercambio* un nuevo tipo de valor: el valor de cambio.

Adviértase nuevamente que el valor de cambio no es intrínseco a la cosa real, sino que se constituye en el acto humano mismo de relacionar su producto con el producto producido por otro productor en el momento del intercambio. No es entonces una cualidad intrínseca, absoluta del producto, sino una cualidad relativa a otro producto que se constituyen

mutuamente como teniendo valor de cambio en el acto mismo del intercambio. El oro guardado debajo de la cama no tiene valor de cambio (aunque puede considerárselo en potencia), sino en el acto mismo de ponerlo en relación con otro producto por el que se intenta intercambiar. Nuevamente el valor de cambio no es una cualidad intrínseca al producto, sino que aparece, se manifiesta o se constituye, reiteramos, en el intercambio.

Si hay intercambio debe haber una unidad que mida el valor de cambio de cada producto. Nuevamente Marx lo refiere al trabajo vivo: el valor de cambio se mide por el tiempo que usó su productor (como principio general) en producirlo. Es decir, el tiempo de un productor como trabajo vivo es medido por el tiempo de trabajo de otro. Es nuevamente el trabajo vivo el fundamento de la posibilidad de encontrar una unidad válida para el intercambio.

Y bien, el producto así producido en el proceso de trabajo mediante los medios de producción concluye en lo que se denomina obviamente "producto" que puesto en el mercado (otra categoría) se transforma en mercancía.

Continuando la constitución sistemática de categorías, es necesario medir el valor de cambio de los productos que se intercambian en el mercado en cuanto mercancías. Esa nueva categoría es el dinero, que siendo en su origen una mercancía más, mide con su valor de cambio el de las otras mercancías. El dinero es entonces el equivalente general del valor de cambio de las otras mercancías.

Llegado a este punto, es decir, sabiendo que el dinero es trabajo objetivado (o mero valor de cambio como equivalente general), se llega al momento clave donde el "gran descubrimiento" (que hemos descrito en el *parágrafo 2*) juega un papel que, frecuentemente ha pasado desapercibido. Es toda la cuestión de la "transformación del dinero en capital". Nuevamente aquí nos enfrentamos a un momento esencial en la constitución del sistema categorial crítico de Marx.

Lo natural sería, como en el caso de Hegel,[32] que el dinero en mucha cantidad se transformara en capital. Pero el dinero *como dinero* aunque fuera infinito no sería de ninguna manera *capital.* El salto abismal dialéctico del dinero al capital no es homogéneo, sino que es necesario la intervención, *desde fuera del dinero* acumulado como *Totalidad* la irrupción *desde la nada,* del plusvalor como *Exterioridad* que es subsumida. Repetimos: Infinito dinero no hace una pisca de capital; el capital *no es homogéneo* con el dinero. Es por la subsunción del plusvalor, que es una *creación desde la nada* (*Schöpfung aus Nichts*, *creatio ex nihilo*[33]) del capital, el dinero es ahora capital, ya que incorpora como plusvalor el trabajo vivo *impago*, lo que transforma el dinero en capital.

---

32 Donde en la *Lógica* ocupa el lugar del pasaje dialéctico del *Tratado del ser* al *Tratado de la esencia*. Es decir, la transformación del *Ser* en *Esencia*. Del *Ser* dado se pasa al *Ser como Fundamento* de los fenómenos. Dicho pasaje es homogéneo: el *Ser* se transforma en *Esencia*. No así para Marx.

33 Véase esta temática con numerosísimas cita de Marx en mi obra *El último Marx,* cap. 9, pp. 334-384. Esta expresión es un ejemplo categorial de la metafísica semita que Marx utilizaba.

En su *Lógica* Hegel despliega de manera *homogénea* (en la identidad de lo Mismo) el *desarrollo* (*Entwicklung*)[34] del concepto de Ser. El Ser es lo primero. Para Marx es el trabajo vivo (No-capital, No-ser) el que interviene desde la Exterioridad de la Totalidad del dinero (el Ser) y lo transforma en capital. ¡Aquí es donde Marx *invierte* a Hegel! Hegel comienza y despliega el sistema *desde el Ser.* Marx despliega el sistema crítico categorial *desde el No-capital, desde el No-ser,* desde el *trabajo vivo*. En efecto, la categoría de plusvalor (precisada explícitamente *como categoría* en torno a noviembre de 1857 en los *Grundrisse* por primera vez)[35] es la que explica la diferencia entre el dinero y el capital. ¡Esta problemática no se expuso claramente en la tradición marxista soviética!

El plusvalor es el valor *creado* (no meramente producido o reproducido) de la nada del capital en el plustiempo por el plustrabajo. Más allá del *tiempo socialmente necesario* para *reproducir* (Marx tiene mucho cuidado en no usar la palabra *creación*) el valor del salario, el capitalista usa o consume en dicho plustiempo a la subjetividad viviente, al trabajo vivo, *sin pago alguno*, y lo *creado* en dicho plustiempo lo llama Marx: *plusvalor*[36]. El trabajo vivo es la "fuente" (*Quelle*) del *ser* o del *fundamento* (*Grund*) del capital. El *Ser* del capital es el "valor que se valoriza" (*Verwertung des Wertes*). El trabajo vivo es el creador del *Ser.* Volveremos sobre esta cuestión.

Llegado a este momento en la creación sistemática de categorías, Marx descubre una cuestión central en su *sistema*, el hecho de que el proceso productivo técnicamente tradicional de los pueblos (en concreto de Europa) podía *formalmente* (es decir, desde un punto de vista económico) lograr plusvalor, aunque *materialmente*, es decir, sin cambio alguno en la técnica, utilizara la misma que siglos antes. Hasta una indígena en Nueva España (México) podía producir una tela con las técnicas aztecas, y sin embargo crear plusvalor, porque se le pagaba como salario la comida y algún otro bien, pero sin cambiar sus usos culturales. Esa indígena en un taller producía plusvalor, pero Marx advierte en ese momento que será *absoluto* en tanto se puede aumentar el tiempo de la jornada de trabajo, o acelerando el proceso (por superexplotación dirá Mauro Marini correctamente), pero al final las condiciones son limitadas porque el trabajador moriría si se aumentan desproporcionadamente esas condiciones materiales.

Aquí entra una nueva categoría fundamental para aclarar el tema del *parágrafo 7* de este corto artículo. Es la cuestión de la *competencia* entre capitales. En efecto, el capital no solo explota *verticalmente*, diríamos, al trabajo en la relación capital-trabajo, sino que lo hace

[34] Para Hegel (y para Marx) *desarrollo* (el *Concepto* se *desarrolla* en Hegel hasta culminar en la *Ideas*) es una noción ontológica muy precisa. En su momento (*parágrafo 8* de este artículo) veremos que referirse a un capital o al *capital global nacional* de un país más *desarrollado* no es un concepto burgués (como pensaron muchos marxistas latinoamericanos, entre ellos Agustín Cueva, sino que tiene un contenido epistémico preciso y marxista.
[35] Véase mi obra *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse,* caps. 7 y 8, pp. 137ss.
[36] Véase el *diagrama 7*, más adelante.

igualmente *horizontalmente*, como competencia entre capital-capital. Esto supone nuevas categorías tales como el problema de que al final en el mercado se vende la mercancía producida por el capital más eficiente (el que haya desarrollado más la capacidad de trabajo del trabajador). Y esto se alcanza por una revolución en el nivel *material* (en este caso técnico). Si un capital logra subsumir mejor tecnología, por ejemplo la máquina a vapor (cuyos componentes eran ya usado en la revolución industrial china antes que la inglesa[37]) en el proceso productivo, logrará *bajar el valor* (y el precio de la mercancía en la competencia del mercado), no porque la máquina produzca más valor sino porque disminuye la proporción del salario en la unidad del producto (el producto contendrá proporcionalmente menos salario porque la máquina ha aumentado la productividad del mismo trabajo). Es decir, la revolución industrial no fue el fruto de un pueblo con capacidad inmensa de invención de tecnología, sino por la racionalidad misma del capital: a más tecnología subsumida en el proceso de trabajo, se produce una disminución del valor-precio de la mercancía que, por la competencia, destruye (o absorbe plusvalor) de los otros capitales. La Revolución tecnológica de los siglos XVIII y XIX es fruto, y no causa, de la exigencia vida-muerte del capital: o baja el precio de sus mercancías o simplemente desaparece del mercado[38].

El llamado plusvalor relativo es fruto de esos descubrimientos. No hay solo *formalmente* creación de plusvalor, sino que *materialmente* se logra aumentar el plusvalor por la disminución proporcional del salario en la composición de valor de la mercancía. A esto le llama Marx la subsunción material[39] tecnológica en el proceso de trabajo. Se trata de una nueva categoría: la *composición orgánica* del capital que indica la menor o mayor proporción de tecnología en el proceso productivo. A mayor tecnología menor proporción de salario, y por ello disminuye el precio de la mercancía en el mercado De esta manera se habría cerrado el círculo de las categorías centrales del tomo I de *El capital.* Todo remata en el proceso de acumulación del plusvalor (absoluto y relativo) que se transforma en el dinero con ganancia (que se trata de una categoría del nivel superficial de la circulación). El capital habría retornado sobre sí mismo, como una espiral creciente, para ir absorbiendo *vida humana* y transformarla en ganancia, una *cosa*. La hipótesis inicial de la investigación de Marx había sido: ¿cómo es posible que el creador de la riqueza (del valor) sea pobre? La

---

[37] Véase la obra de K. Pomeranz*, The great divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton University Press, Princeton, 2001.

[38] Este será igualmente el argumento sobre la cuestión ecológica dentro del marxismo. Lo que destruye la vida en l tierra no es la tecnología antiecológica, sino la racionalidad de la competencia del capital que exige a cada capital, rama o nación desarrollar la tecnología aunque según el criterio del aumento de la tasa de ganancia y no como defensa de la vida en la tierra. Muchos ecologistas creen que la tecnología es el mal anti-ecológico, y no descubren que la mala tecnología anti-ecológica es el resultado de la racionalidad de la competencia que no tiene a la vida como objetivo ni fundamento sino solo al aumento del capital. El origen del mal es el capital mismo en su esencia.

[39] Teniendo Marx como referencia a Aristóteles indica que la subsunción *formal* articulada a la subsunción *material* del proceso de trabajo se concreta como la subsunción *real* del modo de producción capitalista.

respuesta la obtiene en ese último capítulo (que será una sección en la edición de 1873): ha mayor riqueza en el posesor del dinero hay mayor miseria, degradación humana, injusticia en el creador de dicha riqueza; y, además, la proporción de la riqueza acumulada es igual a la miseria sufrida por el trabajador. Con ello Marx respondió la pregunta ética y política que se había hecho al comienzo.

Sin embargo siguió trabajando el tema en los proyectados tomos II y III de *El capital,* paquetes de manuscritos que Engels encontró después de la muerte de Marx.

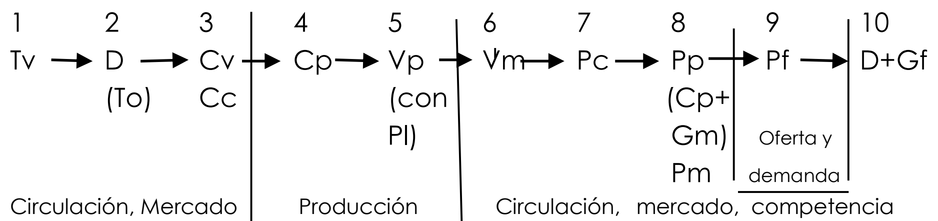
En efecto, el capital industrial había sido expuesto en el tomo I en su momento productivo (aunque con una introducción previa sobre la mercancía y el dinero, que no eran propiamente productivos). Y esto porque el capital industrial tiene dos momentos: el de la producción y el de la circulación.

Todo el tomo II lo dedicará a la circulación del capital, pero como totalidad *ontológica*, en el sentido de que, al final, el capital es solo valor que circula por cada una de las determinaciones (o categorías construidas) sean productivas o de la circulación. El capital no es dinero, ni medio de producción, ni trabajo, ni producto, ni mercancía, etcétera. Sino que el capital es *el valor* del dinero que circula y que se niega al comprar el medio de producción; el medio de producción es ahora el valor que circula y que se objetiva en el producto mediante el trabajo. Es decir, ninguna determinación en cuanto tal es el capital sino que el capital es solo el valor que circula a través de todas las determinaciones en el sentido de una espiral creciente. Esta circulación del valor a través de las determinaciones de la *totalidad* del capital es la circulación total, ontológica.

Pero en el capital industrial existe un segundo momento de circulación (circulación *óntica* de la mercancía y el dinero), que se sitúan después de las determinaciones del momento de la producción. El dinero que inicialmente había comprado en el mercado el medio de producción (denominado capital constante) y pagado el salario (capital variable, porque de él procede por robo el plusvalor), aparecerá posteriormente del proceso productivo (que son: medio de producción + trabajo = producto) por la venta de la mercancía. Será dinero recuperado más la ganancia (plusvalor realizado).

En el tomo III de *El capital* Marx sigue constituyendo categorías para completar la descripción del proceso del capital industrial. Resumidamente las exponemos en un diagrama.

Diagrama 4
Categorías principales expuestas en los tomos I y III de El capital



Aclaración al diagrama 4. 1. *Tv*: Trabajo vivo; 2. *D*: Dinero; *To*: Trabajo objetivado; 3. *Cv*: Capital variable (salario); *Cc*: Capital constante (medios de producción); 4. *Cp*: Costo de producción; 5. *Vp*: Valor del producto (que incluye el plusvalor) y *Pl*: plusvalor; 6. *Vm*: valor de mercado; 7. *Pc*: Precio de costo; 8. *Pp*: Precio de producción; *Gm*: Ganancia media; *Pm*: Precio de la mercancía o de mercado; 9. *Pf*: Precio final de la mercancía; 10. *Gf*: ganancia final (que no es igual a la *Gm* ni al *Pl*).

Exponemos el tema de manera resumida y pedagógica para simplemente indicar la sistematización del orden categorial construido por Marx.

Repasemos el sistema categorial ordenándolo pedagógicamente para el lector en 10 momentos. En (1) el *trabajo vivo* se sitúa como el origen de todas las categorías, que determina al *valor de uso*, *de cambio* y el *dinero* (2) compra en el mercando (aún antes de la existencia del capital, según hemos visto en el *parágrafo* 2) el *medio de producción* (capital constante) y paga un *salario* (3)[40]. En (4) todo ello suma el *costo de producción* del capitalista, pero queda encubierto el *plusvalor* en el *valor de producto* (5).[41] El *producto* aparece a la venta con un *valor de mercado* (6) que se desarrolla como *precio de costo* (7), y en ese momento gracias a la intervención de la *competencia* Marx descubre la categoría de *ganancia media* (de una rama o de una nación) lo que constituye la segunda categoría central de todo el discurso de Marx: el *precio de producción* (8).[42] Finalmente la *oferta* y la *demanda* y todos los fenómenos que intervienen en esa dialéctica fijan el *precio final*[43].

---

[40] Los momento 1 a 3 constituyen parte del proceso de circulación
[41] En 4 y 5 estamos en el proceso de producción *profundo* propiamente dicho.
[42] El precio de producción que es el precio de costo más la ganancia media indica el precio medio de una mercancía en torno al cual se fijará la determinación del precio final mediante la entrada en función de la oferta y la demanda. Esta oferta y demanda en la teoría capitalista es la que fija el precio de la mercancía. La diferencia con Marx que para éste el valor y precio medio son anteriores al fenómeno de la oferta y la demanda, que no son negados pero que no determinan el valor de la mercancía sino solo el precio final.
[43] Obsérvese que es muy distinto el precio *final* de Marx al mero y único *precio* determinado por la sola oferta y demanda de los teóricos del capitalismo. Véase mi obra *16 tesis de economía política*, tesis 6.

Será en el tomo III en que se muestra que lo que llamamos *plusvalor* (*Mehrwert, surplusvalue*) en el nivel productivo oculto a la mirada de la economía política capitalista del capital, aparece como *ganancia* (*Gewinn, profit*) en el nivel superficial del mercado.

Pero lo importante es el diverso significado ético-económico de su diferencia. La *tasa de explotación* (así la llama Marx) se logra comparando el salario (por ejemplo 5) con el plusvalor (por ejemplo 3). Es decir habría una tasa de explotación del 60 %. En cambio la *tasa de ganancia* se logra comparando la totalidad del costo de producción (por ejemplo 10, si se usan 5 para los medios de producción) con la ganancia, y la tasa de ganancia sería del 30 %. Como lo veremos en el *parágrafo 8,* la tasa de plusvalor indica un aspecto *ético* (porque indica la proporción injustamente no pagada al obrero), mientras que la tasa de ganancia solo es económica, y es menor (apareciendo como si se explotara al obrero en el 30% de su trabajo, siendo en realidad el doble).

En ese tomo, además de muchos aspectos de la realización del capital, se explicará cómo el retorno de la ganancia sobre el capital originario se hace *distribuyendo el plusvalor* en los tres momentos constitutivos del capital. Como a) *ganancia industrial* en el capital industrial; como b) *ganancia comercial*, en el capital comercial; o como c) *interés*, en el capital financiero. Los tres tipos de ganancia, sin embargo, no son sino *solo plusvalor* (plus-vida, vida humana) distribuida y acumulada. En este artículo solo hemos sugerido la cuestión, no es posible explicarla en detalle[44].

¿Todo este sistema categorial qué es? ¿Se trata del fruto de una investigación empírica, o es un capítulo de una economías crítica, o qué otro estatuto teórico tiene? El sistema categorial expuesto por Marx en *El capital* es un *marco teórico* categorial de una nueva economía política crítica que permitiría efectuar investigaciones empíricas concretas o tomar medidas económica según los acontecimientos[45].

5. Fetichización progresiva del capital

El fetichismo[46] es un mecanismo cognitivo de *ocultamiento* de los momentos ético-críticos de las categorías centrales (como plusvalor y precio de producción) del capital en las que se descubriría el sentido alienante, dominador e injusto del capital. Los economistas capitalistas utilizan ese mecanismo cognitivo de ocultamiento sin el cual se descubriría la irracionalidad e inmoralidad del capital. El Marx definitivo reemplazará el tema de la *ideología* de la juventud por el de *fetichismo*. El sistema categorial de la economía burguesa es contradictoria, sin orden, sin advertir planos de profundidad (por ejemplo, el plusvalor se

[44] Véase mi obra *16 tesis de economía política,* tesis 5-7, pp. 65 ss.
[45] Para ampliar el concepto de marco teórico categorial véase mi obra *El último Marx*, cap. 10, pp. 397ss.
[46] Para mayor información leer la tesis 7 de mi obra *16 tesis de economía política.*

encuentra en un nivel profundo de la producción, mientras que la ganancia se sitúa en el nivel de manifestación superficial, óntico, no ontológicamente fundante) y por ello oculta su irracionalidad e inmoralidad intrínseca[47]. Veamos resumidamente la cuestión.

Para Marx el fetichismo, en su más temprana descripción describe que se trata de una inversión. Encubre el fenómeno de que el *sujeto* humano (el trabajo vivo, el trabajador) se lo transforma en una *cosa*; y la *cosa* (el trabajo objetivado acumulado como capital) aparece ahora como el *sujeto* que subsume la vida humana y vive de su muerte. Es una inversión absoluta; un *ocultamiento* epistémico total de la realidad objetiva.

No se piense que Marx trató el tema solo en el caso del fetichismo de la mercancía. La cuestión es mucho más amplia ya que para nuestro autor se fetichizan todas las determinaciones del capital, y todos los tipos de capital posible. En su esencia la cuestión del fetichismo manifiesta el pensamiento crítico de Marx en toda su amplitud.

Desde un comienzo deseamos exponer la tesis central de nuestra interpretación. Siendo el *trabajo vivo* el punto de partid radical, primero de la construcción crítico categorial de Marx, el fetichismo se manifiesta en la no referencia a ese punto originario del sentido científico y ético de la economía política. Una vez que todas las categorías o determinaciones se presentan como siendo las portadoras originarias del valor (enunciando por ejemplo: "La mesa tiene el valor x"; o "El precio de la mercancía manifiesta su valor", como última instancia de esa atribución) la sentencia expresa un fetichismo. ¿Cómo explica este hecho?

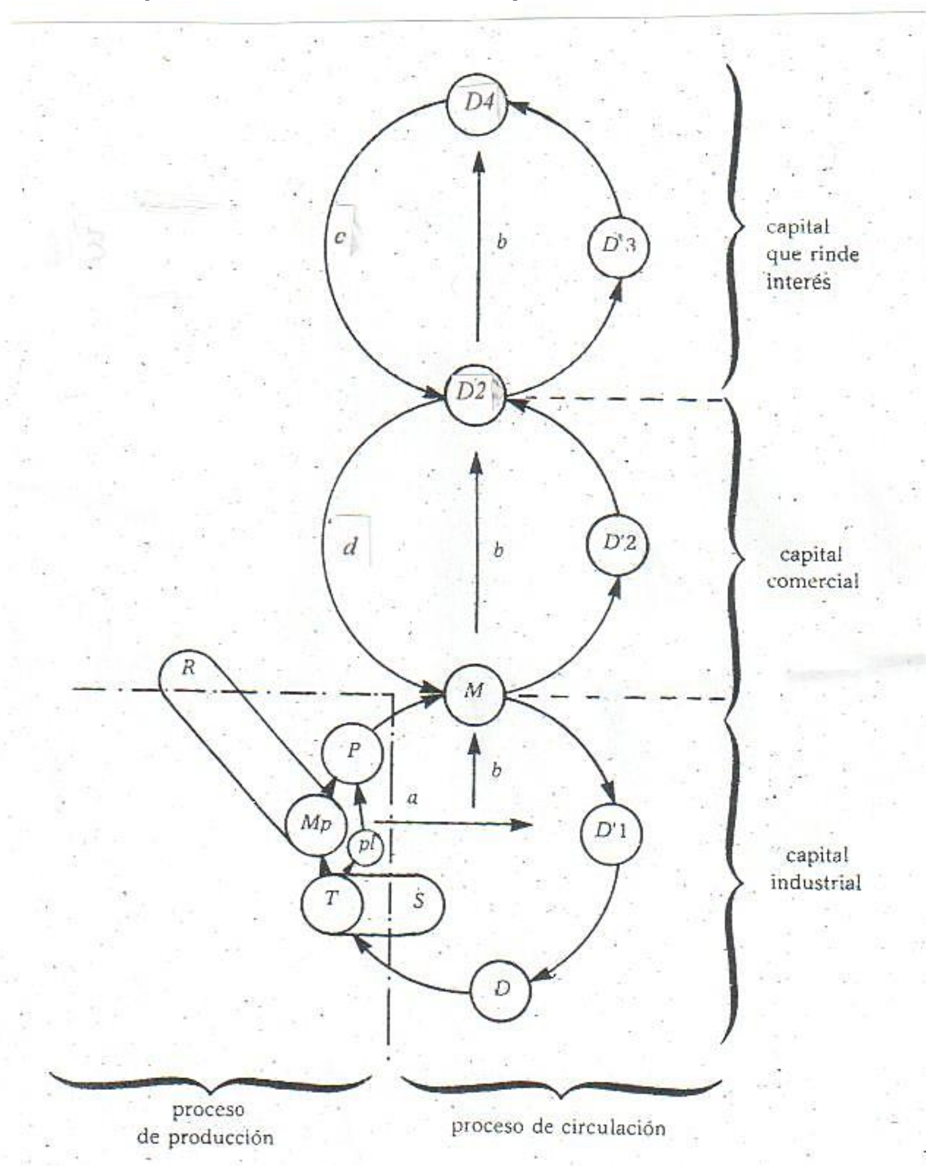
Cuando se dice: "La mesa tiene el valor x" (o "el precio z"), significa que la mesa es valiosa, y que en ella reside un cierto valor que se expresa en el precio ¿Cómo podría expresarse lo mismo pero de manera no fetichista: ¿El valor de la mesa es la objetivación de un cierto tiempo de la vida del trabajador que reside en la mesa? Podría parecer una cuestión de palabras, pero tiene un significado económico y filosófico completamente distinto.

Hemos dicho que fetichizar es dejar de referir un término de una relación (B, el valor, o por ejemplo el hijo) al término primero que lo funda dialécticamente (A, el trabajo vivo, o el padre). Si no relaciono el hijo con el padre deja de ser hijo, porque el concepto de filiación incluye el de paternidad que le es correlativo). Sin padre no hay hijo. De la misma manera sin trabajo vivo no hay valor (porque éste es su objetivación). Pero si atribuyo el valor (y consecuentemente el precio) a la mesa y no al trabajo vivo, se trataría de un absolutizar la mesa como el sujeto del valor, y en este caso (como el hijo sin padre) el mismo valor se torna incomprensible. Esto acontece en la economía burguesa en la que el capital pasa a ser la referencia fundante y por ello se la absolutiza, se la fetichiza[48].

[47] Ver el tema en el *op .cit.* en 10.3, pp. 405ss.

[48] Se la hace como un fetiche creado por las "manos de los hombres" y después se le rinde culto (se lo absolutiza); un dios creador de sí mismo. Hemos explicado la cuestión en toda la primera parte de la obra *Las metáforas teológicas de Marx*, pp. 33-116. El capital deviene el dios auto-creado por el sistema: "In God we

Diagrama 5
Progresiva fetichización del capital industrial, comercial y financiero



Aclaraciones al esquema 5. D: dinero originario ; *T* : trabajo asalariado; *S*: salario; *Mp* : medios de producción; *R*: renta; *P*: producto; *pl*: plusvalor; *M* : mercancía; *D´1:* dinero con ganancia industrial; *D2*: dinero prestado a interés al comerciante; *D´2*: dinero con ganancia comercial; *D´3*: dinero con interés; *D4*: dinero financiero que se presta a interés; flecha *a*: progresiva fetichización de la producción a la circulación; flecha *b*: progresiva fetichización del capital industrial al que rinde interés; *c*: préstamo a interés; *d*: inversión comercial.

---

trust"; es decir, confían en el dólar que el "dios profano" del que Marx es ateo, y muchos creyentes religiosos son también creyentes fetichistas de ese dios profano-económico.

En el capital industrial el proceso progresivo de fetichización comienza por la fetichización del *trabajo vivo* mismo (T del *diagrama 5*). Hemos visto en el *parágrafo 2* que el enfrentamiento originario se encuentra en el cara-a-cara del a) *posesor del dinero* (D del mismo *diagrama*, que como se ve se encuentra en el proceso de circulación, como trabajo vivo objetivado) y b) *el pobre* (trabajo vivo *antes* de comenzar a trabajar para y en el proceso de producción de lo que devendrá capital) se concreta en un contrato por el que el pobre se transforma en un trabajador asalariado. Allí comienza la fetichización, porque el pobre vende todo su trabajo vivo durante unas horas y recibe solo dinero por el tiempo de trabajo necesario para reproducir el valor de la fuerza de trabajo (que no es el trabajo vivo) como salario (S del *diagrama 5*).

Es aquí donde ya se comienza a producirse un *mecanismo cognitivo* por el que el posesor del dinero (pero igualmente el trabajo vivo o el sujeto de trabajo) *cree fetichistamente* que el salario *paga el trabajo*[49]. Como el mismo pobre, antes de ser asalariado (*pauper ante festum*), *no sabe* que es la *fuente creadora* del valor (y por ello del mismo dinero de su salario), se le oculta la noción misma de trabajo vivo y se le confunde con la de fuerza de trabajo. De manera que el obrero asalariado acepta el salario como el justo pago del trabajo (ignorando que *creará de la nada del capital* así inaugurado un plusvalor oculto a su mirada). Es así que el sujeto o trabajo vivo ya ha *separa (un Trennung)* en su propia subjetividad, es decir, en relación consigo mismo: siendo (A) el trabajo vivo *cree* que recibe justamente un salario (B) que no es sino parcialmente su propia objetivación, ya que ignora la existencia del plusvalor que el mismo crea. Ese conjunto de errores consiste en un *mecanismo cognitivo encubridor* por el que el mismo trabajador ignora ser la *fuente creadora de todo* lo que acontece en la economía (desde el dinero como vida objetivada, el valor, el salario, y además se le hace invisible la injusticia del robo del plusvalor por él creado y no retribuido. Es el inicio de todo el proceso de fetichización. Marx se propone justamente darle al trabajador conciencia, conocimiento y *capacidad de luchar* contra esta injusticia originaria encubierta por el fetichismo primero del trabajo vivo mismo. En el 1864 Marx como novel miembro de la Internacional muestra a los trabajadores que con el aumento del salario no se ha atacado en nada al capital como tal. El capital puede aumentar el salario y explotar al obrero en mayor media.

De allí en adelante se entiende todo. Podríamos repasar una por una las categorías en el orden lógico de la construcción teórica de Marx, descubriendo el proceso progresivo de fetichización. Y decimos *progresivo* porque el hecho empírico o la categoría cuanto más *se aleja* del trabajador concreto que está produciendo en la fábrica, más fetichizado se

[49] Marx repite frecuentemente que hablar del "valor del trabajo" es un concepto ficticio; es un concepto contradictorio, porque el trabajo (vivo) no tiene valor (como lo tiene la *fuerza de trabajo*) porque es su *fuente creadora*, su sustancia, su causa. El trabajo vivo tiene *dignidad* (que es mucho más: es *Würdig*), no meramente valor de cambio.

encuentra el fenómeno en cuestión.[50] ¿Qué relación con el trabajo vivo tiene el interés que cobra un banco a cualquier ciudadano que pide un crédito? Ninguna relación; todo el proceso del desarrollo del capital se ignora y pareciera que es el capital el que generosamente ayuda al ser humano con un crédito en un momento de necesidad? ¡El fetichismo se ha plenamente realizado! ¡Y todo esto se enseña en las más prestigiosas universidades del mundo como *ciencia* económica!

Hagamos un rápido recuento de ese proceso de fetichización teniendo en cuenta el *diagrama 5* anteriormente expuesto.

En efecto, el proceso de fetichización en el capital industrial parte de la fetichización del trabajo vivo mismo que se enfrenta en el proceso de trabajo del capital ya subsumido como trabajo *como capital,* y el pobre *como trabajador asalariado*[51] que se enfrenta en primer lugar con los *medios de producción* (la madera, los instrumentos y la tecnología para hacer una mesa) que es propiedad del capital. En este mero hecho de su atribución al capital y no a una comunidad de sujetos humanos (el trabajo vivo) ya se fetichiza el medio de producción, porque el obrero no lo interpreta como algo producido y como objetivación de trabajo humano. La máquina enfrenta al obrero como el rosto férreo del capital y no como fruto del trabajo humano.

Fetichizados el trabajo y los medios de producción no es extraño que el producto igualmente quede fetichizado, ya que se opinará (tanto el capitalista como el obrero) que el valor del mismo lo tiene el producto en cuanto tal. Es decir, el producto (la mesa) tendría para el capitalista 10 de valor[52], 5 por los medios de producción y 5 por el salario; totalizando 10 como costo de producción del capital, que sería su valor, ignorando por completo el plusvalor.

Puesto el producto en el mercado debemos considerar la cuestión que Marx plantea al comienzo de *El capital* en el tomo I sobre el "fetichismo de la mercancía". Es allí donde la "mesa se pone a bailar" como un sujeto del valor que contendría y se referiría a ella misma (y no al trabajo vivo del trabajador que la produjo). Se entiende el tema como conclusión de lo ya explicado. Esa mercancía fetichizada es vendida por dinero (ya que el precio de la mercancía es el valor medido en dinero) con *ganancia* (por ejemplo 3, si el ignorado plusvalor fuera 3; el valor real sería de 13). Esa ganancia la refiere el capitalista en último término siempre al capital: sea por su capacidad, ingenio, riesgo corrido, etcétera, pero nunca al trabajo vivo, porque no posee e ignora la categoría clave (de la relación de la ganancia con el trabajo vivo) que es el plusvalor. Para el capital la ganancia se logra en el mercado y es fruto del capital; para Marx el fundamento de la ganancia en el mercado se funda en el plusvalor que se logra en el proceso productivo profundo y es fruto del trabajo vivo.

---

[50] En el *diagrama 5* se representa la dirección de la fetichización con las flechas (a y b).
[51] Recién ahora aparece la *clase obrera*, que se inició categorialmente como mero *pobre*.
[52] Usaremos este ejemplo numérico para una más fácil comprensión del proceso y con la sola intención pedagógica de la exposición.

Esa ganancia se acumula en el capital primitivo y deviene más-capital. Se trataría de la auto-valorización del capital, ignorando ya absolutamente al trabajo vivo que ha producido por la sucesiva acumulación del plusvalor al capital como tal. Lo contrario sería una inversión sin ganancia que es irracional para el capitalismo. Es aquí cuando se entiende porque Marx habla como semita: *creatio ex nihilo*; *es* decir, el capital se atribuye el ser "la fuente de la creación" de la ganancia (que sucesivamente acumulada en cada rotación termina por ser todo el capital existente). ¡Es pretensión de la creación de un fetiche autogenerado! Es la fetichización del capital como *totalidad*, en el nivel del capital productivo.

Pero este proceso creciente de fetichización aumenta aun cuando interviene el capital comercial. En efecto, el industrial al producir y poner la mercancía en el mercado (M del *diagrama 5*), necesita recuperar aceleradamente el dinero por la venta de ella aunque deba compartir plusvalorcon el capital comercial que efectúa otros menesteres tales como el proceso de propaganda, distribución y venta efectiva de la mercancía. Para ello entrega (vende) el industrial la mercancía al comerciante logrando ganancia, pero perdiendo parte de ella (el valor de la mercancía era hipotéticamente 13, recibe 11, y pierde 2 de plusvalor).[53] El comerciante, por su parte, frecuentemente pide créditos al capital financiero para realizar su tarea. De esta manera recibe un préstamo[54] (D2 en el *diagrama 5*). En principio el prestamista o el capital financiero le daría la cantidad con la que pueda comprar la mercancía al industrial (11), con lo cual el capital comercial se apropia de la mercancía industrial y la utiliza para ahora lograr un proceso que debe tener como fruto una ganancia comercial (D´2). Como puede observarse *la lejanía* con el trabajo vivo ejercido en el proceso productivo es mayúscula. ¿Quién puede imaginar que la ganancia comercial es originaria y totalmente la parte no pagada del humilde obrero de una fábrica en la India? El fetichismo se va consumando. La ganancia comercial es fruto de la inteligencia, creatividad, formación organizativa, etcétera del capitalista comerciante, y ya nadie se recuerda de su origen perdido en la oscuridad de una empresa productiva donde se "esquilma" (decía Marx) al obrero como a una oveja.

Pero el proceso no ha terminado, ahora entra en funciones el capital financiero, los bancos, los grandes prestamistas, los pocos millonarios que acumulan ellos solos más capital que decena de naciones. En efecto, el que dio el crédito prestó al comerciante la cantidad con la que compraría la mercancía al industrial (11), y recibirá como pago del préstamo y del interés la suma de ambos (es decir, 11 prestados más 1 de interés).

El industrial logró su ganancia industrial (1); el comerciante alcanzó su ganancia comercial (1), y lo mismo el capital financiero su interés (1). ¿De dónde procede la suma de esas

---

[53] Todos estos temas pensaba Marx en el tomo III de *El capital*, y sobre los que dejó múltiples manuscritos publicados hoy en el MEGA, II. Véase toda la problemática editorial del tomo III de Marx en mi trabajo *El último Marx*, cap. 7, y también en otros lugares de mi obra.

[54] Y de allí la importancia del calvinismo que permitió a los cristianos darse créditos a interés, cuestión que el jesuita Molina trató igualmente en su obra sobre la moneda.

ganancias (3)? Para el capital del mismo capital (la auto-valorización del capital totalmente fetichizado); para Marx son solo distribución de plusvalor (que siendo 3, logrado en el nivel productivo, se distribuyeron en los otros niveles).

El mayor escándalo y el misterio mismo del capital se revela en el momento de mayor fetichización, o en la mayor lejanía del sufrimiento del trabajo vivo que objetiva su vida y se le paga una parte del fruto de su trabajo (el que en el tiempo socialmente necesario reproduce el valor de su salario) y se le roba una gran parte (lo que crea como plusvalor en el plustiempo del plustrabajo):

> En la forma de capital que devenga interés (D´3 del *diagrama 5*) […] el capital aparece como la *fuente auto-creadora y misteriosa*[55] […]. El interés aparece como el verdadero fruto del capital […]. Aquí queda consumada la figura *fetichista* del capital y la idea del *fetiche capitalista* […]. Este crecimiento del interés en el capital dinerario como si fuera una cosa […] es lo que tanto trabajo le da a Lutero en su ingenuo alboroto en contra de la usura […]. *Es el Moloch*[56].

Repitiendo, la abismal lejanía de esa acumulación de capital hoy, en los llamados Paraísos fiscales, muestran la importancia de describir este proceso progresivo de fetichización. Moloch es el dios fenicio que aceptaba que los ricos compraran un niño de un pobre para inmolarlo en lugar de su primogénito. Marx comunicó a Engels que la muerte de su hijo Edgard era una la víctima más de este ídolo: el capital. Era como en el texto que hemos citado de *El capital* un ejercicio *en economía* de su *teología profana* (cuyo objetivo era el descubrir el fetiche o el dios ignorado por sus cultores, que por otra parte *contradictoriamente* se muestran como creyentes, cristianos, judíos o mahometanos por ejemplo).

El antiguo tema de la ideología, como ya hemos repetido, fue reemplazado por el Marx definitivo bajo el título de la *fetichización del capital*, que es un mecanismo epistémico de ocultamiento de la realidad.[57] Al final, la cuestión del fetichismo o absolutización del capital que afirma hasta "científicamente" (en la ciencia económica clásica capitalista) que nada le debe el capital al trabajo vivo (es decir, al ser humano como trabajador), porque el mercado soluciona automáticamente todos las contradicciones por mecanismos auto-regulados (expresado bajo la metáfora de la intervención de la mano del dios neoestoico en A. Smith), es justamente la crítica de la *teología profana de la tierra*, la de todos los días de la semana (no del dios sabático de *La cuestión judía*), que afirma que el único dios es el capital, el nuevo dios al que se le rinde culto inmolándoseles en *sacrificio* (cuestión ya planteada por Marx en su juventud más temprana) *a la vida humana y a toda la vida del planeta Tierra*. Es

---

[55] Insistiremos en la significación filosófica de esta expresión: "*als mysteriöse und selbstschöpferische Quelle*".

[56] *El capital,* III, cap. 24 (Ed. Siglo XXI, México, III/7, pp. 500-507; *MEW*, 25, pp. 405-410).

[57] L. Althusser y muchos marxistas tradicionales ignoraron estos aspectos centrales en el programa de investigación teórico y político de Marx.

el ídolo total de la muerte; una *economía necrofílica* que ni M. Foucault ni la intelectualidad eurocéntrica actual tiene la claridad de criticar.

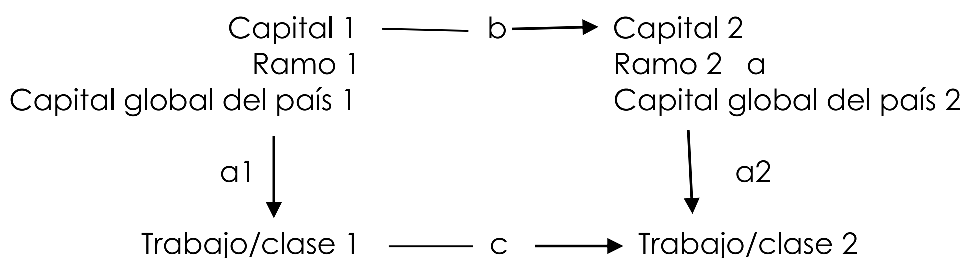
6. La transferencia de plusvalor del capital global nacional menos desarrollado al más desarrollado: de la "teoría de la dependencia" a la globalización

Como latinoamericano, desde finales de la década del 60 del siglo XX, interpreté la llamada "teoría de la dependencia" como una auténtica ruptura epistemológica que dio inicio a un proceso teórico de descolonización que todavía continúa.[58] Sin embargo, hubo posiciones contrarias. En el Congreso Latinoamericano de Sociología de Costa Rica (1975) se expresó lo siguiente:

> Nuestra tesis es […] de que no hay *ningún espacio teórico* en el que puede asentarse una teoría de la dependencia marxista […] el predominio omnímodo de la categoría *dependencia* sobre *explotación*, de la *nación* sobre la *clase*[59].

Pareciera entonces que Marx investigó solamente la relación capital/trabajo (*flechas a* del *diagrama* 6) o clase oprimida (que denominaremos relación *vertical* de explotación, y no la relación *horizontal* capital/capital (individual, por ramos de producción o por países, *flecha b*).

Diagrama 6
Tres tipos de relaciones distintas del capital: horizontales y verticales



---

[58] Históricamente fue Sergio Bagú con su trabajo *Economía de la sociedad colonial* (El Ateneo, Buenos Aires, 1949) el que criticó por primera vez de que el sistema económico colonial latinoamericano fuera feudal (como se acostumbraba a indicar), sino estrictamente capitalista, aunque mercantil y periférico.

[59] Agustín Cueva, "Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia", en D. Camacho (ed.), *Debates sobre la Teoría de la Dependencia,* Educa, San José (CR), 1979.

Sin embargo, Marx tiene múltiples textos en los que analiza igualmente la indicada relación horizontal, como por ejemplo:

> Del hecho de que la ganancia pueda estar por debajo del plusvalor […] se desprende que los países pueden intercambiar continuamente entre sí […] sin que por ello hayan de obtener ganancias iguales […], solo que en este caso ello no ocurre de la misma manera que entre el capitalista y el obrero[60].

De estas relaciones puede descubrirse además una tercera relación (*flecha c*) donde puede darse la explotación de una clase obrera del país más desarrollado con respecto a la clase obrera del país más pobres, si no se tiene conciencia mundial de estas relaciones.

Y para no citar más textos deseamos copiar uno que nos abre a toda la problemática de la cuestión de la relación entre países de diverso desarrollo. Dicho sea de paso algunos marxistas tradicionales creyeron que la cuestión del *desarrollo* era extraño a Marx, pero Marx lo trataba de otra manera que los llamados desarrollistas:

> En países de diversas fases de *desarrollo* (*Entwicklungsstufe*) de la producción capitalista, y por consiguiente de diferente *composición orgánica* del capital, la tasa de plusvalor (…) puede ser más elevada en un país en el cual la jornada laboral normal es más breve que en otro en el cual la jornada de trabajo es más prolongada[61].

Como puede verse los capitales globales nacionales de países tienen diverso grado de *desarrollo* según la media de la *composición orgánica* del capital de cada país. ¿A dónde nos lleva estos textos? A que la cuestión de la dependencia se situaba dentro del mercado mundial y desde el horizonte de la competencia.

En efecto, el *espacio teórico* de la indicada teoría se sitúa dentro de una temática que Marx estaba lejos de poder abordar en detalle. Para Marx, después del tratado sobre el capital (que incluía exponer el tema de la competencia entre capitales), todavía quedaban el de la renta y el salario; solo después se trataría el problema económico nacional, la relación de las naciones dentro del mercado mundial. Marx nunca llegó a exponer ni siquiera completamente el tratado de *El capital*, del que publicó el tomo I, pero le faltó los tomos II y III, y como hemos indicado pensaba todavía incluir el tema de la competencia, el capital crediticio y accionario, y posteriormente atacar los cinco temas ya enunciados (desde la renta y el salario hasta el mercado mundial), pero no pudo hacerlo. Es tarea de la herencia marxista continuar la tarea dentro del mismo método y con las categorías ya expuestas por Marx. Esos es lo que sugerimos.

---

[60] *Grundrisse* (1974), ed. al., p.755; ed. Siglo XXI, México, 1971, vol. II, p. 451.

[61] *El capital,* III, cap.13 (ed. Siglo XXI, III/6, p. 274; *MEW,* 25, p.225).

En efecto esa tarea es posible teniendo en cuenta lo que escribe Marx en diversos lugares sobre el tema. Veamos ahora la cuestión de la dependencia dentro de ese espíritu.

En primer lugar, se trata de un tema que debe situarse dentro del mercado mundial, que es por último el nivel *concreto* de la economía política. Es decir, hablar de una economía *nacional* es abstraer una *parte* de la *totalidad* concreta mundial. Y es dentro de ese horizonte que se puede hablar de explotación de un país sobre otro (que comenzó en el siglo XVI con el llamado colonialismo y culmina hoy con la dependencia y la organización de las llamados corporaciones trasnacionales, como veremos. Escribe Marx:

> El mercado mundial [es] la sección final [de toda la investigación] en la cual la producción está puesta como *totalidad* al igual que cada uno de sus momentos, pero en la que al mismo tiempo todas las contradicciones se ven en proceso[62] […] El mercado se divide en *home market* y *foreign market* […]. El mercado mundial […] es el *mercado interno* [*home market*] en relación a todos los *foreign markets*.

En segundo lugar, la cuestión se plantea en el *espacio teórico* (para hablar como Agustín Cueva) de la *competencia* entre capitales globales nacionales. La competencia no crea valores sino que iguala precios (de capitales singulares, de ramos o de naciones). Pero esto permite una oculta transferencia de plusvalor de un capital a otro. Porque teniendo las mercancías de diversos capitales distinto valor (por ejemplo, una 6 de valor, otra 8 y la tercera 10) la media o el igual precio producido por la competencia (es decir 8) permite al capital que tiene más composición orgánica (y por ello produce con valor menor 6) reciba por transferencia plusvalor del menos desarrollado (es decir, 6+2=8, ese 2 es ganancia extraordinaria; pero el capital que produjo por 10 recibe solo 8, y transfiere 2 de plusvalor aunque podría acumular ganancia si el plusvalor alcanzado en la producción fuera, por ejemplo, 3). Es decir, "el capitalista puede vender la mercancía con ganancia aunque la venda por debajo de su valor".[63] Y aplicado a nuestro tema es bueno citar un texto ya copiado, en aquello de que "del hecho de que la ganancia pueda estar por debajo del plusvalor […] se desprende *que los países* pueden intercambiar continuamente entre si […] sin que por ello hayan de obtener ganancias iguales […]".[64] Esta conclusión no puede sacarla un economista capitalista porque no tiene categorías para explicar la cuestión. El fenómeno de la transferencia se le oculta por ignorancia, por tener solo categorías superficiales (ónticas) no profundas (ontológicas).

---

[62] *Grundrisse*; ed. al., p. 139; ed. cast., I, p.163.

[63] *El capital,* III, cap. 1 (*MEW,* 25, p.46; ed. Siglo XXI, vol. III/6, p. 41. Esto acontece con los capitalistas de países menos desarrollados.

[64] *Grundrisse*; ed. al. 755; ed. cast. Vol. 2, p. 451. Puede observarse que para Marx hay *explotación* de un capital sobre otro (que transfiere el plusvalor), pero no debe confundirse con la *explotación fundamental* del capital sobre el obrero (relación vertical), que crea el plusvalor.

En tercer lugar, esa relación *horizontal* es otro tipo de *explotación*, pero explotación al final, ya que un país empobrece a otro y con ello a la totalidad de la población, en especial a la clase obrera del país cuyo promedio del capital nacional global tiene menor composición orgánica que el más desarrollado. Esto lleva frecuentemente que los obreros, por ejemplo norteamericanos o europeos, se opongan, y los juzguen como sus enemigos, a los obreros o desocupados inmigrantes de los países más pobres[65]. El "¡Proletarios del mundo uníos!" se hace hoy más difícil de ser comprensible a los obreros del Norte global.

En cuarto lugar, el capital subdesarrollado, que transfiere plusvalor (aunque obtenga ganancia), intentará recuperar ese plusvalor perdido. Habría dos soluciones: una, abocarse a aumentar la composición orgánica del propio capital entrando en la competencia por creación de nueva tecnología (que en la actualidad es la opción por ejemplo de Sud Corea o de manera masiva de la China), o, la posibilidad más simple (por la ausencia de una clase burguesa industrial corrompida como en América Latina) superexplotando a la clase trabajadora. Mauro Marino indica que esta superexplotación es la *esencia* de la dependencia. Pienso más bien que es la *consecuencia* (un efecto secundario) de la transferencia de plusvalor (esta transferencia es la causa y la esencia de la dependencia), pero permaneciendo subdesarrollado, ya que no puede competir con un capital más desarrollado.

Como conclusión, podemos observar que muchos marxistas negaron la posibilidad de una teoría de la dependencia ignorando lo que Marx había anticipado sobre ello de manera parcial, es verdad, pero habiendo tratado *explícitamente* el tema. Por nuestra parte hemos simplemente reconstruido y en parte desarrollado su argumentación. Es decir: la dependencia consiste en la explotación que sufre por la transferencia de plusvalor, que se sitúa en la competencia del mercado mundial, del capital global nacional menos desarrollado que se acumula en el más desarrollado como ganancia extraordinaria.

En quinto lugar, la explotación actual de la dependencia se inició de manera monopólica por el colonialismo del siglo XVI. Por el colonialismo Europa simple extrajo riqueza sin ningún tipo de compensación. Los españoles obtuvieron más de veinte mil toneladas de plata de la mina de Potosí, y justificaron por sus teólogos, filósofos y juristas el derecho a poseerla sin compensación alguna. Eso no fue ni siquiera competencia, fue brutal monopolio, y muchos modos actuales de obtener ganancia, riqueza por parte del capital global de los países más desarrollados de los menos desarrollados, continúa siendo monopólico.[66]

Además, la dependencia es un mecanismo compensatorio que permite parcialmente superar la baja tendencial de la tasa de ganancia en los capitales del Norte. Es decir, ayuda a superar la *crisis* que pende como una espada de Damocles sobre el capital.

---

[65] Argumento de D. Trump en el presente.
[66] Véase el tema en mi obra *16 tesis de economía política*, tesis 10.

Repitiendo, Marx ciertamente no desplegó, ni mucho menos, su sistema categorial hasta llegar al mercado mundial, se quedó en el comienzo de su investigación, pero por su método, las categorías definidas sistemáticamente y el sugerir continuamente temas que trataría posteriormente, permite exponer hipótesis coherentes de lo que le faltaba desarrollar en su programa de investigación.

Es importante, además, que la teoría de la dependencia permite entender la lógica de las llamadas corporaciones trasnacionales. En efecto, una trasnacional es un mega capital de un país (los más frecuente más desarrollado), que organiza en los países menos desarrollados la estructura productiva del capital con una composición orgánica (tecnológica) más desarrollada, y subsume el bajo salario medio de dichos países pobres. De esta manera (y contra el mito de la globalización), utiliza las *fronteras de los Estados* (para los cuerpo de los trabajadores no hay globalización, hay *muros*), para que en los países más pobres mantenga *el salario medio más bajo*. Y utiliza ese bajo salario incorporado en la creación de plusvalor con una doble finalidad. a) Contra los capitales subdesarrollados del Sur compite con ventaja por su mayor *composición orgánica* (ofreciendo productos a menos precio). Y b) contra los capitales nacionales de los países más desarrollados compite con ventaja por haber subsumido bajos salarios de los países pobres donde tiene sus maquiladoras. Vence así en la lucha de la competencia a) a los capitales desarrollados del Norte que tienen que afrontar el pago de mayores salarios; b) a los capitales subdesarrollados del Sur por su mejor tecnología. Es un triunfo a "dos bandas". Marx explica perfectamente su lógica y su doble explotación oculta a todos los observadores. Es la generalización de la teoría de la dependencia.

7. La filosofía implícita en la crítica de Marx a la economía política burguesa

Habiendo en su juventud elegido Marx a la filosofía como profesión, ya que rápidamente abandonó el estudio del derecho que su padre le obligó a adoptar, y fuera de su tesis doctoral que presentó en Jena, no escribió obra importante *estrictamente* filosófica, aunque en alguna oportunidad expresó su deseo de redactar un trabajo sobre la *Lógica* de Hegel. El llamado posteriormente marxismo-leninismo o el materialismo dialéctico de estilo soviético, poco tiene que ver con lo que llamaría la "filosofía implícita" presente en todas sus obras maduras, y en especial en *El capital*. Podemos afirmar sin duda que Marx manejaba ciertamente una filosofía siempre coherente que se dejaba ver continuamente en la precisión del uso de las categorías filosóficas que fundamentaban y ordenaban epistemológicamente su discurso crítico económico.

Nuestro camino será muy diverso al habitual, ya que tendremos muy en cuenta su tradición semita, que se articulaba con un buen conocimiento de los clásicos de la cultura occidental. Marx dio sus primeros pasos como un lector asiduo de Hegel. Sin embargo, bien pronto y con la llamada generación del 1844 de la izquierda hegeliana, iniciará su crítica a Hegel

explícitamente. Pero aunque crítico de Hegel, cuando otros lo juzgaron "un perro muerto", él se declaró discípulo de ese gran pensador. Es decir, siguió a pie juntillas las sugerencias metodológicas de Hegel, pero distanciándose desde ese momento profundamente del propio maestro. Era entonces un continuo usar Hegel contra Hegel. Su filosofía *implícita* sería incomprensible (como lo expuso ontológicamente G. Lukacs) sin una lectura estricta de la obra más abstracta y oscura de Hegel: la *Lógica*. No son las obras más políticas o económicas de Hegel las que le influenciaron, sino en especial fue lo más filosófico del pensamiento de Hegel: su *Lógica*. Esto lo comprendió igualmente H. Marcuse, pero en ambos casos no descubrieron lo que sugeriremos para el debate a continuación.[67]

En este corto trabajo solo enunciamos las tesis fundamentales remitiendo al lector a mis obras indicadas al final de este artículo, que argumentan en favor de lo que expongo a partir de centenares de citas probatorias del mismo Marx, en una lectura apretada y en equipo que nos llevó casi diez años en la UNAM[68].

Marx nunca produjo una "ruptura" con Hegel que hubiera significado su abandono; muy al contrario Hegel está más presente en el viejo Marx que en el joven, contra la hipótesis de L. Althusser. Veamos un ejemplo probatorio de la cuestión.[69] La *Lógica*[70] de Hegel se expone en tres tratados: "La doctrina del Ser", "La doctrina de la Esencia" y "La doctrina del Concepto". Marx se inspira especialmente en los dos primeros tratados (del "Ser" y de la "Esencia"); el tercero es reemplazado por toda su reflexión sobre el "fetichismo" (es el "anti-concepto" hegeliano)[71]. La exposición hegeliana comienza por el "Ser"[72]; para Marx el fundamento o el inicio de la totalidad del capital es el "valor", como movimiento ontológico se expresa como la "valorización del valor" (el Ser es la *Verwertung des Wertes*). La primera determinación[73] del Ser es la "cualidad"[74]; el "valor de uso" es la primera determinación, en tanto *cualitativa*. La segunda determinación para Hegel es la "cantidad"[75]; para Marx el "valor *de cambio*, es igualmente un momento *cuantitativo*". La tercera determinación es la "medida"[76]; para Marx el "dinero" que es la *medida* de un valor equivalente general de todos los valores de otras mercancías. Marx sigue hasta ahora el *contenido* y el *orden* de las determinaciones ónticas de Hegel (aplicadas analógicamente a la economía) a pie juntillas.

---

67 Véase en este aspecto mi obra *El ultimo Marx*, cap. 8.
68 Seminario de doctorado de la Universidad Nacional Autónoma de México de 1981 a 1991.
69 Véase el cap. 9, "Semejanzas de estructura de la *Lógica* de Hegel y *El capital de Marx*", de mi obra *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, 1994, pp. 187-204..
70 Utilizaremos el texto de la *Enciclopedia* para citar más fácilmente por parágrafos (§).
71 Dejaremos fuera de nuestra reflexión este tercer tratado.
72 *Enciclopedia,* § 84ss.
73 Terminología hegeliana y de Marx.
74 *Enciclopedia*, § 86ss.
75 *Ibid*., § 99ss.
76 *Ibid*., § 107ss.

La diferencia con Hegel por parte de Marx se sitúa en el modo de realizar el *pasaje* (*Übergang*) dialéctico de la "Doctrina del Ser" a la "Doctrina de la Esencia"[77]. La cuestión la expone Marx en el *capítulo* 2 (de 1867, después *sección 2*) bajo el título de "La transformación del dinero en capital". Hemos visto que claramente Marx se inspira en la dialéctica categorial abstracta de la *Lógica* y la va analógicamente desarrollando en la crítica economía, pero la semejanza termina justamente en el momento de la transformación indicada, porque en ese "pasaje" del dinero al capital se produce una inversión ontológica (o mejor una superación de la ontología de la Totalidad, que deseamos denominar trans-ontológica o *meta-física*).[78] La cuestión la propuso F. Schelling en su curso en Berlín sobre *Filosofía de la revelación* iniciado el 15 de noviembre de 1841, ante la presencia de centenares de entusiastas estudiantes, entre ellos, Engels, Feuerbach, Burckhardt, Humbolt, Savigny, Bakunin, Kierkegaard y muchos otros. Marx no parece que asistió al curso, pero ha dejado constancia de estar en conocimiento de los términos de debate al nombrar a Schelling en sus obras.

¿De qué se trata la cuestión que Schelling eligió para comenzar la crítica de la filosofía de Hegel que le permitirá a Marx de distanciamiento de Hegel junto a la nueva postura de la izquierda hegeliana, y que abrirá la posibilidad de plantear las categorías más originales de *El capital*? Marx utilizó la crítica filosófica[79] de Schelling contra Hegel y la usó analógicamente en la crítica de la economía permitiéndole construir las dos categorías centrales de su teoría: el *trabajo vivo* y el *plusvalor*.

Aunque parezca muy lejano el tema a un lector actual, Schelling critica a Hegel exactamente en un punto (del que hemos dedicado muchas páginas en otros trabajos). Se trata de mostrar que el "Ser" (de la *Lógica* de Hegel) no es el origen del proceso, sino que hay un momento anterior que expone en las indicadas lecciones sobre *La filosofía de la revelación*. La cuestión es ciertamente muy abstracta y filosófica. La tesis central podría indicarse así:

> La divinidad consiste en ser el Señor del Ser (*dem Herr sein über das Seins*), y es la máxima función de la filosofía, partiendo del puro Ser (*tò ón*) ascender hasta el Señor del ser[80].

---

[77] *Ibid.*, § 115ss.

[78] Para E. Levinas, filósofo e intelectual semita como Marx, lo *ontológico* se juega en el nivel de la *Totalidad* del mundo (Hegel, Heidegger, Lukacs; M. Jay); lo *meta-físico* trasciende la ontología y la Totalidad, y abre el ámbito que llamaremos de la *Exterioridad* (metáfora espacial) o trascendentalidad (denominación más precisa) más allá de la Totalidad.

[79] Que en realidad son temas de la Teodisea (el tratado filosófico sobre la divinidad en filosofía) que pueden parecer teológicas, no olvidando de todas maneras que tanto Schelling como Hegel estudiaron en el seminario luterano de Tübingen.

[80] *Philosophie der Offenbarung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, p. 172.

Para Schelling entonces el *Ser* tiene una *fuente* (*Quelle*) creadora del Ser mismo[81]. En un escrito anterior había expresado que el creador es "el Señor del Ser (*Herr des Seins*), noción mucho más alta y apropiada que aquella que dice que Dios es el Ser mismo (*tò ón*)"[82]. La revelación entonces tenía por "fuente" al creador mismo anterior a la existencia del mundo, porque la "divinidad es ya *antes* (*vor*) que el mundo (*Welt*), [es] el Señor del mundo (*Herr der Welt*)"[83]. En la clase XIII expone:

> "La divinidad consiste en ser el Señor del Ser"[84]. ""Se dice que se *ha creado de la nada* (*aus Nichts geschaffen*) algo que tiene ser desde el querer divino. La Voluntad es el ser-originario (*Ursein*)"[85]. "La revelación es en primer lugar una especial y auténtica fuente (*Quelle*) de conocimiento"[86].

Diagrama 7
Fuente, Ser, Fundamento, Esencia en la terminología de Marx



Aclaración del *diagrama 7*. La *flecha a* es un acto de creación de la nada, no de producción ni reproducción.

[81] La discusión se situaba en el nivel teológico, que Marx conocía perfectamente como toda su generación. Esa *fuente creadora* es la divinidad, que para Schelling no era el *Ser* (como en toda la tradición medieval y moderna) sino anterior al *Ser*. Dios no es el *Ser* sino la *Fuente creadora del Ser* (hegeliano y tradicional).
[82] Schelling, *Werke,* Schroeter, Munich, 1958, V, p. 306. Véase la temática en mi obra *Método para una filosofía de la liberación,* Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 116ss.
[83] *Philosophie der Offenbarung*, pp.183-184.
[84] *Ibid.,* p. 172.
[85] *Ibid.,* pp. 179-180.
[86] *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, Werke, VI B, p. 115. Es frecuente que hable que esa instancia primera es la "*fuente* creadora del Ser" (*schöpferische Quelle des Seins*)". La "fuente" es anterior y causa del "Ser" (el Ser es solo el "fundamento": *Grund*). Schelling y Marx distingen la "fuente" (*Quelle*) del "Ser" (*Sein*), fundamento (*Grund*) o Esencia (*Wesen*).

Comparemos estas citas de Schelling con otra de Marx al inicio de *El capital*:

> Nuestro poseedor de dinero tendría que ser tan afortunado como para descubrir […] una mercancía cuyo valor de uso poseyera la propiedad de ser *fuente* de valor (*Quelle von Wert*), cuyo consumo efectivo mismo, pues, fuera objetivación de trabajo, y por tanto *creación de valor* (*Wertschöpfung*)[87].

Debo confesar que al comienzo de la década del 70 del siglo XX, fui descubriendo la trascendencia de la *realidad* (en denominación de X. Zubiri) con respecto al *ser* (en el sentido heideggeriano). Después, estudiando Hegel y considerando la crítica de E. Levinas en *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, situé el problema de la "provocación ética del Otro (*Autrui*)" como trascendental al mundo (a la Totalidad de Hegel, o del mundo heideggeriano). Enfrentando a Hegel y dando razones a los jóvenes antihegeliano descubrí que Schelling[88], como he indicado, define la trascendencia o exterioridad del "creador del Ser". Aunque trabajé también sobre Marx en ese momento[89], en ningún caso pensé todavía aplicar directamente la posición metafísico-filosófica de Schelling a Marx. Por ello que, cuando en 1983, comencé a leer rigurosamente a Marx, encontré inesperadamente y sin nunca haberlo pensado las mismas categorías de Schelling, pero ahora aplicada a la economía. No tenía en ese momento conciencia que ni Engels, Kautsky, Lukacs o Marcuse nunca habían pensado en esa posibilidad. Era una novedad que formulamos desde esa época y que no ha sido tomada en cuenta pero tampoco nunca refutada. Veamos algunos ejemplos solamente de los *Grundrisse*:

> "El único valor de uso, pues, que puede constituir un término opuesto al capital, es el trabajo (y precisamente el trabajo que *crea valor* [*wertschaffende*])".[90] "[…] Él cede su fuerza *creadora* (*schöpferische Kraft*) por la capacidad de trabajo".[91] "Lo que el tiempo de trabajo vivo produce de más *no es reproducción, sino nueva creación* (*neue Wertschöpfung*), y precisamente *nueva creación de valores*".[92] "El trabajo necesario y la *creación del plustrabajo* es lo característico".[93] El capital "como *no puede crear algo de la nada* (*nicht aus Nichts schaffen*), deberá encontrar ante él sus condiciones objetivas"[94].

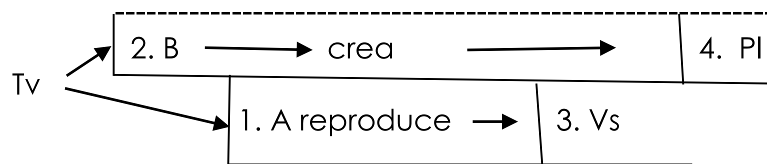
---

[87] *El capital,* I, cap. 4 (1873); *WEB*, 23, p. 181; ed. Siglo XXI, México, 1975, I/1, p. 203.
[88] En *Método para una filosofía de la liberación,* 1974, § 17, pp. 116ss, como ya hemos indicado.
[89] *Ibid.*, § 19, pp. 137ss.
[90] *Grundrisse,* ed. al. P.183; ed. cast., I, p. 213.
[91] *Ibid.*, p. 214; I, p. 248.
[92] *Ibid.*, p.264; I, 305.
[93] *Ibid*., p. 292; I, 338.
[94] *Ibid.*., p. 353; I, p.41

Repito. ¿Cuál no sería mi sorpresa al encontrar frecuentemente, y aún al comienzo de *El capital* definitivo y ante el desconocimiento de la cuestión de *toda la tradición teórica del marxismo*, esa misma fórmula, aunque ahora no se habla de la divinidad sino de una aplicación analógica al *trabajo vivo* (en lugar de la divinidad) y el Ser en general de Schelling como el *Ser del capital* en Marx? Si la hipótesis es verificada esto significaba que Marx inauguraba una nueva filosofía económica posthegeliana, original y a tenerse en cuenta como la filosofía "implícita" de Marx. Nada tiene que ver, como puede sospecharse, con el marxismo-leninismo de tipo soviético, con su supra e infraestructura, el ateísmo como precondición revolucionaria, el materialismo de la naturaleza y dialéctico, y otras tesis que no puedo en este corto artículo refutar pero que lo he hecho en otros trabajos.

De esta manera Marx invierte a Hegel de otra manera de lo que la tradición supuso. Si Hegel comienza todo su discurso filosófico con el Ser, Marx lo hace con el No-capital, el No-ser como la fuente creadora del mismo Ser. Se sitúa entonces no a partir de la *Totalidad* del Ser (o del capital), sino desde una fuente que originariamente es anterior al Ser; llámesela exterioridad, trascendentalidad ontológica, o trabajo vivo como fuente creadora del capital, que surge desde la circulación (desde el campesino medieval europeo que llega a la ciudad, o del trabajador colonial (como el indio) como un *pobre* (un *pauper ante festum*), un *a priori* al Ser hegeliano (el trabajo vivo). Se habría cumplido la inversión filosófica que efectuó Schelling contra Hegel, pero ahora en la economía.

Diagrama 8
El trabajo vivo (el No-ser originario) como creador del plusvalor desde la nada del capital



Aclaración del digrama 8. Tv: trabajo vivo; 1: Tv como *fuerza de trabajo*; A: tiempo socialmente necesario; Vs: valor del salario (3); 2: Tv como *fuente* creadora; B: la fuente creadora en el plustiempo del plustrabajo; Pl: plusvalor (4).

En *el diagrama 6* se representa lo siguiente: El trabajo vivo en el tiempo socialmente necesario (1.A) *reproduce*[95] el valor del salario (3.Vs). Mientras que en el plustiempo del plustrabajo (2.B) no pagado por el capital (es decir, que no aporta *nada*, y de allí la expresión: "desde la *nada*

[95] Recuérdese que Marx indica expresamente que *reproducir* no es *crear*, confusión casi unánime de los traductores del alemán a las otras lenguas, con lo que se encubre esta cuestión esencial.

del capital"; es trabajo impago, robado) el trabajo vivo (2) *crea* plusvalor (4) *desde la nada del capital (creatio ex nihilo*, se diría en latín). Esta insospechada conclusión, masiva en los textos en alemán de Marx, nos permite descubrir el centro mismo *desconocido* de la filosofía "implícita" de Marx.

Esto le permitirá a Marx constituir todo el sistema de categorías *críticamente* desarrollado, desde este momento de radical ruptura: el trabajo vivo que es la *fuente* creadora del plusvalor, el que creando plusvalor que se acumula en sucesivas rotaciones, termina por ser *todo* el capital.

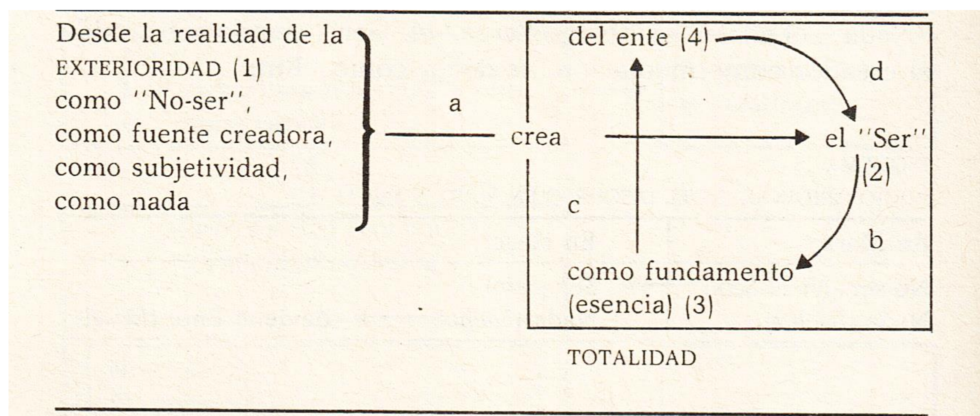
Sin embargo, y es gracias a la teoría del fetichismo que se descubre lo oculto, nunca la economía política burguesa podrá comprender lo que acontece ante sus ojos. Una total ceguera impedirá descubrir el sistema crítico que Marx desarrollará paciente y coherentemente.

No fue entonces la Totalidad la categoría primera del pensamiento de Marx, como lo pensaron Lukacs, Marcuse y el mismo Martin Jay (en su obra clásica *Marxismo y Totalidad*). Ciertamente la Totalidad explica al capital ontológicamente como un sistema cerrado. Pero no explica el acrecentamiento permanente por el plusvalor, cuya causa (el trabajo vivo) es trascendental, o surge desde la *Exterioridad* del capital, desde donde el trabajo vivo *crea* nuevo valor que el capital no causa (sino el momento del trabajo vivo no retribuido). El trabajo vivo se sitúa a) *antes* de la Totalidad por provenir de la circulación y de otro sistema exterior al capitalismo (desde un trabajo vivo que no es capital antes del contrato de trabajo; históricamente desde el feudalismo o desde las culturas colonizadas). Es el trabajo vivo como *pauper ante festum* (todavía *no-clase* pero si *pobre* miembro de un *pueblo*: el colectivo de los pobres antes de ser subsumido por el capital). b) *Subsumido en* la Totalidad del capital, que el mismo trabajo vivo por la creación del plusvalor le da la existencia (*pauper in festum*, ahora el trabajo vivo es *clase* obrera asalariada[96], explotada y alienada por el capital). c) *Expulsado* del capital como desocupado, como población obrera sobrante (*pauper post festum*). Hay entonces en el trabajo vivo, en la subjetividad del trabajador, una trascendentalidad interna *anterior* y *posterior* al capital, pero aún *en el capital* la clase obrera subsumida y explotada y cada obrero guardan siempre una exterioridad o libertad desde donde podrán rebelarse contra el capital: es una hiperpotencia siempre posible de pasar a la acción, y es a la conciencia colectiva de esos oprimidos que va dirigida toda la teoría de Marx para que se levanten en un estado de rebelión ante tal injusticia.

---

[96] Obsérvese que el *pobre* (y su colectivo *pueblo*) es para Marx categorial e históricamente *antes* que la *clase*.

Diagrama 9
El No-ser (el trabajo vivo No-capital) crea el Ser (el valor como capital) y posteriormente es subsumido o alienado como mediación del Ser



Expliquemos el *diagrama* 9 para resumir lo dicho. Todo el desarrollo categorial dialéctico de Marx parte del trabajo vivo (1), como el No-capital, el No-ser *anterior* al Ser (el capital), como la *fuente* (*Quelle*) creadora del plusvalor. Es la subjetividad del trabajador como corporalidad viviente que, desde la *Exterioridad* del capital (anterior a él), es el sujeto de la actividad creadora (*flecha a*) que pone el Ser del capital (el *valor que se valoriza* desde la sucesiva y continua acumulación de plusvalor) (2). Una vez que el capital, fetichizándose a los ojos del economista burgués, se pone como el Ser, es decir, como el *fundamento* (*Grund*) de todas sus operaciones internas de la *Totalidad* (3), subsumiendo (acción que es un "pone dentro lo que estaba afuera": la *Aufhebung* hegeliana[97]) a su propia *fuente* creadora como una mediación en el proceso de trabajo al trabajo vivo bajo la dirección del capital. De *fuente* creadora es ahora un ente, una *mediación*, una *cosa* (la cosificación lukacsiana) bajo la explotación del capital (4), fundado en el valor que se valoriza (*flecha b*). El *sujeto* se ha transformado en *cosa*, y la *cosa* (el capital) en *sujeto*: mecanismo del fetichismo ahora como radical inversión (*flecha c*). El capital tiene ahora la pretensión de ser el creador de la ganancia desde su propia potencialidad: para Marx esta pretensión encubridora es una apariencia de creación de la nada, que niega (*flecha d*) a la real fuente creadora que es el trabajo vivo, la corporalidad del trabajador alienado.

[97] Negación del Otro, del trabajo vivo, alienándolo (haciéndolo otro que sí) en la Totalidad.

8. "El capital" es una ética

Deseamos presentar una última hipótesis que expusimos en La Sorbonne (Paris) en 1998 en ocasión de la celebración del 150 aniversario del *Manifiesto del Partido Comunista,* texto clásico dirigido a las corrientes radicales del movimiento sindicales nacientes de los trabajadores europeos. Allí tomamos, como miembro del panel final ante más de 1500 participantes de todo el mundo gracias a la invitación de Michel Löwy, el tema de este último parágrafo: "*El capital* es una ética"[98].

Se piensa que Marx no tuvo una intención primeramente ética en su obra cumbre, sino científica o política. Pensamos lo contrario, si es que se entiende que es *ética* en la comprensión práctica y teórica de Marx.

Por moral entende la totalidad de las prácticas y teorías *vigentes* que se llevan a cabo en una comunidad, sociedad o sistema civilizatorio. Es la normatividad positiva (Horkheimer) "aceptada por todos" (*tà éndoxa*) cotidianamente, diría Aristóteles. De manera que Marx critica la moral burguesa frecuentemente, que justifica la propiedad privada, la herencia, el pago del trabajo con un salario justo (sin conocer la creación de valor impago), todo un sistema normativo construido en tanto en cuanto justifica la existencia y el desarrollo del capital. Esto llevó a pensar que Marx no se proponía la construcción de una moral o ética (igualando su contenido semántico) que no tenía relación con sus formulaciones científicas.

Si se explican las cosas con otras categorías la situación cambia completamente. Y esta última es mi posición. Pienso que la *ética* para Marx, a diferencia de la moral vigente, es la *crítica* de la moral a partir de principios normativos igualmente críticos. Criticar la moral vigente, dominadora y fetichizada, es decir, la moral burguesa, es efectuar un discurso normativo que denominaremos *ético*. La moral es positividad establecida, encubrimiento de un sistema injusto, tal como la *moral esclavista* partiendo de la aceptación de la esclavitud como un hecho *natural*, exigía cumplir sus fines con prontitud y seriedad. Por el contrario la *ética,* a partir de principios normativos críticos[99], puede poner en cuestión todos los principios normativos del sistema moral vigente. Si ésta pretende por ejemplo pagar un justo salario, puede refutarse dicha pretensión indicando que el trabajo vivo no tiene valor (porque es la fuente creadora del valor) y por ello es imposible que tenga un precio (valor de cambio) que se pueda pagar como un *justo salario* (porque es una contradicción performativa)[100].

Se trata de una ética y no de un moral. El primer principio *ético* formula que ningún acto puede tener pretensión de bondad si no afirma y acrecienta la vida humana personal y

---

[98] Es también el tema del parágrafo 10.4 de mi obra *El último Marx*, y de las tesis 12-15 de mi trabajo *16 tesis de economía policía.*

[99] Los hemos descrito en nuestra obra *Ética de la Liberación*, Ed. Trotta, Madrid, 1998.

[100] El trabajo vivo para Marx no tiene valor, tiene dignidad (que es el fundamento del valor), porque es la substancia (la causa) de todo valor.

comunitariamente, en último término de la humanidad.[101] Ese principio está debajo de toda la teoría y práctica de Marx, y desde este principio critica al capital (que explota y subsume la vida del trabajador). Su *Kritik der politische Oekonomie* es toda ella una ética en cuanto es *crítica* (*Kritik*). La ética es la crítica normativa misma.

El mejor ejemplo para mostrar la intención ética de su investigación, es la diferenciación entre tasa de plusvalor y tasa de ganancia, que pareciera una cuestión puramente económica, y no es así. La *tasa de explotación* o tasa de plusvalor es ética para Marx y es la más importante. La tasa de plusvalor es una "tasa de explotación", dice Marx. *Explotación* es un sustantivo que expresa una actitud o práctica ética; no es meramente teórica, es ética. En efecto, muestra la proporción del trabajo humano no pagado[102], robado, sustraído: es un acto injusto, contrario a los principios éticos. Pero sin la constitución teórica de la categoría plusvalor (superando el fetichismo epistemológico de la economía burguesa) es imposible descubrir el problemática ético esencial del capital.

La tasa de explotación o de plusvalor es intrínsecamente *ética*, ya que se calcula la relación entre el salario y el plusvalor. Si el salario es 5 y el plusvalor 3, la tasa de explotación o plusvalor es del 60%. Mientras que la *tasa de ganancia* es formalmente *económica*, ya que se calcula la proporción del plusvalor sobre la totalidad del costo de producción. Si el costo de producción es 10 (5 de medios de producción, 5 de salario, y 3 de plusvalor) la tasa de ganancia es 30%. Como puede verse la tasa de explotación o de plusvalor, que interesa a Marx desde un punto de vista antropológico, político o ético, es el doble. Esto se le oculta al obrero, al explotado, haciéndolo cree, en el mejor de los casos que se lo explota menos de lo que es real. Pero, como ni siquiera se sabe que la tasa de ganancia extraída no dice ninguna relación con la categoría de plusvalor (desconocida. ignorada, porque permanece oculta) para la ciencia económica burguesa, para el capitalista y para el mismo obrero, no se tiene ninguna conciencia ética de la perversidad cumplida, y es más, se piensa que el capital crea valor de la nada, a partir de sus propias cualidades inherentes, aunque inexistentes, y no el trabajo vivo. Por esta causa, para Marx la ciencia económica se ha fetichizado, es decir, *ha separado* toda la estructura práctica, su organización como totalidad y las categorías teóricas interpretativas de alguna relación con el ser humano del trabajador, del trabajo vivo, que es la fuente creadora de todo el capital. Todo se juega para la economía burguesa en el mercado, impersonal, donde las leyes de la competencia automática, auto-reguladamente rigen la economía, y el ser humano (el sujeto, el trabajador), donde la ética (que deberían poder manejar un juicio crítico como el de la injustica o del mal en la economía) desaparecen, dejando en su lugar a una *moral* burguesa

[101] *Op. cit,* cap. 1 y 4.

[102] Recuérdese se extrae teniendo en cuenta el plusvalor con respecto al salario pagado. El tiempo no-pagado es un momento ético; es la esencia de la práctica burguesa: ¡un robo!

(una estructura práctica fetichizada) que justifica al capital y oculta sus contradicciones para que reine por doquier la buena conciencia.

Y así la acumulación de riqueza va siendo concentrada cada vez por menos manos (el famoso 1% de super-millonarios) lo que va empobreciendo, destruyendo, alienando, embruteciendo, deshumanizando a la mayoría de la humanidad (el 99% restante). ¿Hasta cuándo la humanidad soportará paciente y pacíficamente este sistema necrófilo? ¡Es una lucha entre la vida y la muerte, y Marx lo sabía muy bien al llamar al capital: "capital *muerto*"! ¡Era un juicio *ético* además de científico! La tradición ignoró la diferencia entre moral (la que justifica al capital y a la ciencia burguesa) y la ética que es la crítica *misma*.

Referencias[103]

Dussel, Enrique.1983. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, cap. 10 (Sobre la juventud de Marx); cap. 11 (El fetichismo en los escritos de juventud), cap. 12 (La religión en el joven Marx), pp.159-222. Bogotá: Editorial Nueva América.

Dussel, Enrique.1984. *Carlos Marx. Cuaderno tecnológico-histórico (1851)*. México: Universidad de Puebla.

Dussel, Enrique.1985. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI. (con traducción brasileña y francesa).

Dussel, Enrique.1988. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI. (con traducción inglesa).

Dussel, Enrique.1990. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI. (con traducción italiana).

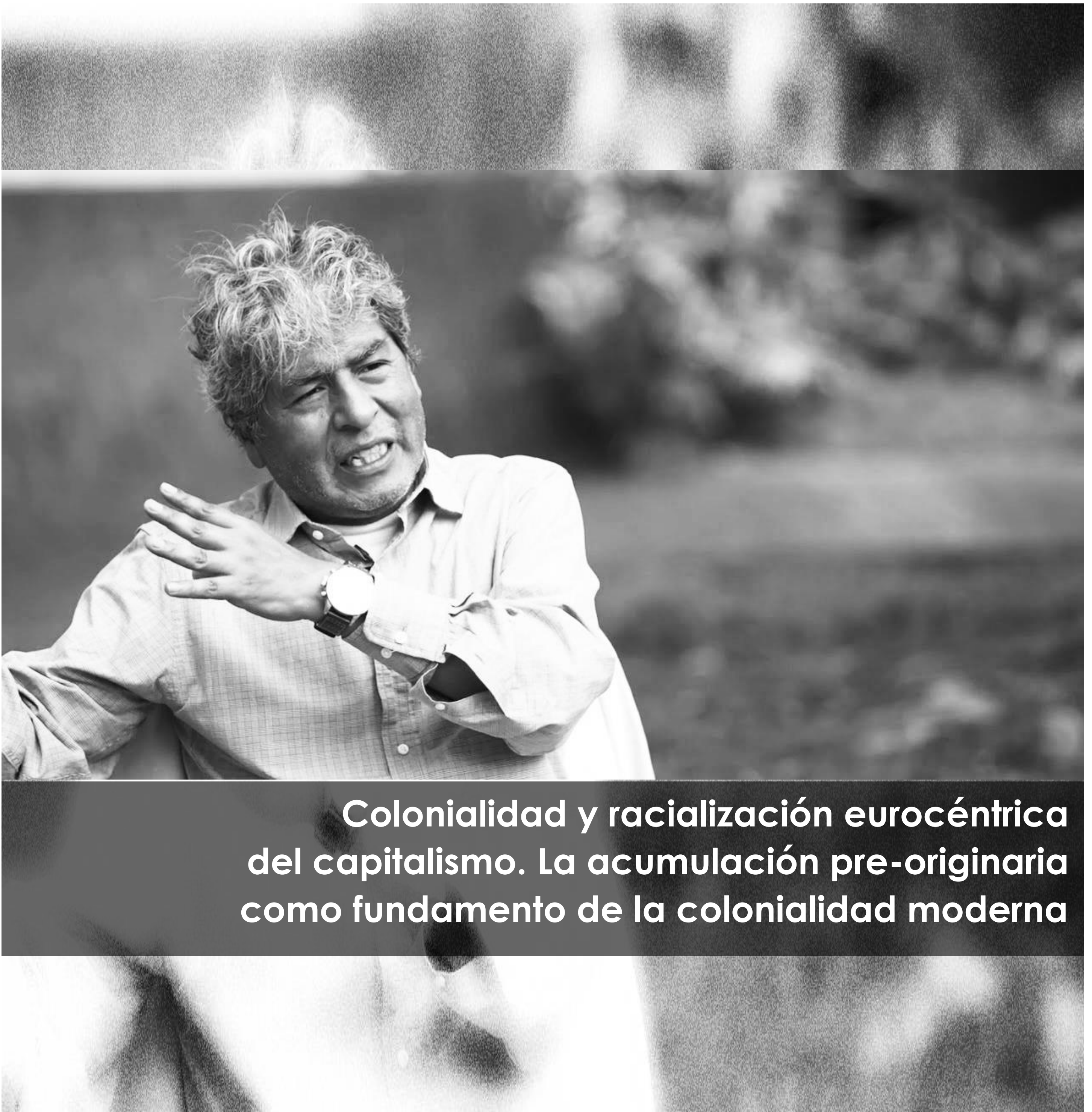
Dussel, Enrique.1993. *Las metáforas teológicas de Marx*, 3ra. Edición. México: Siglo XXI. (2017) (próxima edición inglesa).

Dussel, Enrique.1994. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, cap. 9 (Semejanzas de estructura de la *Lógica* de Hegel y *El capital* de Marx); cap. 10 (Trabajo vivo y filosofía de la liberación); cap. 11 (Las cuatro redacciones de *El capital*), pp. 187-222. Bogotá: Editorial Nueva América.

Dussel, Enrique. 2014. *16 tesis de economía política. Una interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.

[103] Todas las obras que se citan del autor en el artículo se encuentran en su Web-page: www.enriquedussel.com/obras/libros (excluyendo *16 tesis de economía política*).

Cuadernos de descolonización y liberación; ISSN 2452-4522; Vol. 13; núm. 21;
Segunda época; julio-diciembre; 2018



Colonialidad y racialización eurocéntrica del capitalismo. La acumulación pre-originaria como fundamento de la colonialidad moderna

Dr. Juan José Bautista

cuadernosafyl@humanidadespopulares.cl

Colonialidad y racialización eurocéntrica del capitalismo. La acumulación pre-originaria como fundamento de la colonialidad moderna

Colonialidade e racialização eurocêntrica do capitalismo. A acumulação pré-original como fundamento da colonialidade moderna

Coloniality and Eurocentric racialization of capitalism. Pre-original accumulation as the foundation of modern coloniality

Juan José Bautista Segales
Doctor en Estudios Latinoamericanos
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México, México
juanjobautista@hotmail.com

Este trabajo se encuentra depositado en Zenodo
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.1483018

Resumen: En este breve ensayo lo que nos propondremos fundamentalmente es intentar apropiarnos de algunas de sus categorías fundamentales, pero no sólo en sentido formal, sino del modo como él los ha ido trabajando, que es históricamente, es decir, intentaremos no tanto describir, catalogar o enlistar sus categorías, sino mostrar el modo cómo empiezan a funcionar algunas de sus categorías al interior del propio "corpus categorial" de Quijano a partir de un problema que a nuestro juicio se nos ha presentado como central.

Palabras clave: Acumulación; colonialidad; Modernidad; capitalismo.

Resumo: Neste breve ensaio, o que vamos propor fundamentalmente é tentar apropriar-se de algumas de suas categorias fundamentais, mas não apenas em um sentido formal, mas na maneira como ele as tem trabalhado, o que é historicamente, tentaremos não tanto descrever, catalogar ou listar suas categorias, mas mostrar como algumas de suas categorias começam a funcionar dentro do próprio "corpus categorial" de Quijano a partir de um problema que, em nossa opinião, foi apresentado como central.

Palavras-chave: Acumulação; colonialidade; Modernidade capitalismo.

Abstract: In this brief essay what we will fundamentally propose is to try to appropriate some of its fundamental categories, but not only in a formal sense, but in the way he has been working them, which is historically, that is, we will try not so much to describe, catalog or to list their categories, but to show how some of their categories begin to function within Quijano's own "corpus categorial" from a problem that in our opinion has been presented as central.

Keywords: Accumulation; coloniality; Modernity; capitalism.

Citar este artículo:

Chicago para las Ciencias Físicas, Naturales y Sociales
Bautista Segales, Juan José. 2018. Colonialidad y racialización eurocéntrica del capitalismo. La acumulación pre-originaria como fundamento de la colonialidad moderna. *Cuadernos de Formación y Participación Política, Humanidades Populares*, 13 (21): 52-85.

Chicago para las Humanidades
Bautista Segales, Juan José, "Colonialidad y racialización eurocéntrica del capitalismo. La acumulación pre-originaria como fundamento de la colonialidad moderna", *Cuadernos de Formación y Participación Política, Humanidades Populares* 13 (21) (2018): 52-85.

APA
Bautista Segales, J. J. (2018). Colonialidad y racialización eurocéntrica del capitalismo. La acumulación pre-originaria como fundamento de la colonialidad moderna. *Cuadernos de descolonización y liberación, 13* (21), pp. 52-85.

MLA
Bautista Segales, Juan José. "Colonialidad y racialización eurocéntrica del capitalismo. La acumulación pre-originaria como fundamento de la colonialidad moderna". *Cuadernos de descolonización y liberación* 13.21 (2018): 52-85.

Harvard
Bautista Segales, J. J. (2018). "Colonialidad y racialización eurocéntrica del capitalismo. La acumulación pre-originaria como fundamento de la colonialidad moderna", *Cuadernos de descolonización y liberación,* 13 (21), pp. 52-85.



La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías… Es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad.

Aníbal Quijano

Introducción

Después del ilusorio apogeo del supuesto pensamiento universal-moderno durante la segunda mitad del siglo XX, poco a poco empezaron a surgir voces y pensamientos profundamente críticos de éste pensamiento, provenientes no ya de Primer Mundo, sino del así llamado Tercer Mundo. Es decir, la supuesta "característica innata" del pensamiento moderno de ser él en sí mismo crítico[1], empezó poco a poco a mostrar de modo evidente su falta de criticidad y de criterio crítico a la hora de evaluar su consiguiente crisis, la cual empezó a aflorar a fines del siglo XX y que ahora a principios del siglo XXI es contundente[2].

---

[1] Es lo que en muchas páginas de sus obras recalca una y otra vez J. Habermas, en el sentido de que lo que caracteriza de modo incuestionable al pensamiento moderno, es, su profundo cercioramiento autocrítico, respecto no sólo de la realidad, sino de sí mismo. Cfr. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Vol. I y II, así como *El discurso Filosófico de la Modernidad*. Ambos en Editorial Taurus. Madrid. Bueno pues este supuesto, ya se está empezando a cuestionar seriamente, en el sentido de empezar a demostrar que el pensamiento moderno, es, por un lado ingenuo y por el otro a-crítico. Es más, su pretendida objetividad y universalidad están empezando a ser cuestionados seriamente. Cfr. Menzies, Gavin. 1421. *The Year China Discovered America*. Harper Collins Publishers. New York. 2002. También el reciente libro de G. Menzies, *1434. El año en que una flota China llegó a Italia e inició el Renacimiento*. Ed. Debolsillo. Barcelona. 2010, donde él muestra que en 1434, el almirante Zhen He, al mando de una flota naviera china, le entregó al papa de ese entonces en Florencia, mapas cartografiados del planeta entero, incluyendo los 5 continentes y cientos de libros donde se mostraba con gráficas y dibujos y se explicaba a su vez lo último del conocimiento y la ciencia de China, cartas de navegación, brújulas, sistemas precisos de calendarización y observaciones astronómicas, cañones, pólvora, técnicas de construcción de barcos, de impresión, de fabricación de papel, de telares, etc., etc.

[2] La actual crisis económica está empezando a mostrar que el problema ya no radica solamente en la falta de regulación del mercado internacional por los organismos internacionales y algunos estados de Primer Mundo, sino que (como señalan algunos analistas), también en el modelo de acumulación actual, el cual no sólo está mostrando sus límites, sino que está empezando a ser cortado (como el cordón umbilical) por algunas economías de tercer mundo.

En la así llamada América Latina[3], estas voces y pensares críticos, no son recientes, sino que empezaron a tener su propia historia y a formar su propia tradición[4] hace ya algún tiempo, es decir, son pensares que no surgieron espontáneamente, al calor de tal o cual coloquio, o de tal o cual moda teórica, sino fruto de profundos debates, conmociones sociales, crisis políticas, históricas y económicas que acontecieron a los pueblos latinoamericanos desde 1492, pero que en el siglo XX afloraron de modo contundente. Tal es así que ahora estos pensares críticos están empezando a formar líneas no sólo de investigación, sino también a producir su propio "lenguaje" o marco categorial con el cual pueden exponer ahora no sólo sus propios problemas, sino también hacer inteligible la dimensión de la realidad tematizada en estos pensamientos en perspectiva universal. Es decir, la época en la cual la ciencia social y la filosofía latinoamericanas, para producir pensamiento crítico tenían que inevitablemente prestarse, servirse o utilizar sin más el lenguaje "científico o filosófico" de primer mundo, parece que poco a poco empieza a quedar en el pasado, esto es que, lo que se llama pensamiento crítico, parece que ahora está surgiendo solamente en esta parte del globo y del continente y no así más, en el llamado primer mundo.

En nuestra opinión, una de estas líneas de investigación y pensamiento crítico ha sido desarrollada entre otros, por la pluma de Aníbal Quijano desde hace más de 40 años[5], es decir, desde mediados de la década del 60's, cuando el debate relativo a la teoría de la dependencia afloraba y ponía al desnudo varios de los presupuestos incuestionables del pensamiento moderno. Desde ese entonces, Quijano empezó lentamente a producir no sólo un discurso científico social propio, sino que empezó a desarrollar un marco categorial propio de análisis, es decir, empezó a construir conceptos con los cuales hacer inteligibles, dimensiones problemáticas de la realidad histórico-social que la ciencia social estándar no tematizaba, ni debatía en ese entonces.

[3] Lo decimos de esta manera, porque ahora ya se está empezando a cuestionar seriamente lo que antes era una cuasi obviedad incuestionable, que la llamada América Latina, ni es latina, ni se llamó siempre América, sino que este nombre remite a la larga historia "Colonial" que se desplegó en esta parte del continente desde que llegaron los españoles a estas tierras a fines del siglo XV. Cfr. Por ejemplo: Dussel, Enrique. *1492. El encubrimiento del otro*. Ed. Plural. La Paz. Y, Mignolo, Walter. *La idea de América Latina*. Ed. Gedisa. Madrid.

[4] Como son las obras profusas, abundantes, pero a su vez sumamente rigurosas y consistentes de Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Hugo Zemelman, etc., y ahora la obra de quien nos ocupa, de Aníbal Quijano.

[5] "En la trayectoria intelectual de Quijano pueden distinguirse tres momentos temático-cronológicos centrales. El primero de ellos, en torno de los intensos debates sobre la teoría de la dependencia, a lo largo de los años 60 y 70, durante los cuales hizo parte de la pléyade de intelectuales latinoamericanos fundadores de dicha teoría. Un segundo momento cubre de manera especial los temas de identidad, modernidad, estado y democracia, sobre todo durante los años 80. El tercero se inicia en la década de los 90, prolongándose hasta el presente, y comprende sus reflexiones sobre eurocentrismo, colonialidad, nación y globalización". Cfr. Pajuelo T., Ramón. *El lugar de la utopía. Aportes de Anibal Quijano sobre cultura y poder*. En, Daniel Mato (coord). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en Cultura y Poder*. CLACSO y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. Caracas. pp. 225-234.

Según nuestro análisis, una de las mayores contribuciones que a la ciencia social contemporáneas estaría haciendo esta línea de pensamiento (porque no sería sólo una contribución a la ciencia social latinoamericana o de tercer mundo, porque por su temática, su obra tiene una legítima pretensión de universalidad) radicaría en las categorías de análisis[6] que estaría proponiendo especialmente en sus últimos trabajos (que datan desde principios de la década de los 90's). En nuestra opinión, lo fundamental de este tipo de análisis acerca de la realidad, no es tanto lo que se dice acerca de la realidad[7] mentada, sino el modo o la forma cómo se dice, es decir que, para hacer inteligibles los nuevos problemas que tematiza en toda su obra, crea y propone nuevas categorías de análisis, con los cuales no sólo se hace inteligible la obra, sino que permite a las generaciones jóvenes apropiarse de estas nuevas categorías de análisis, para continuar en la línea de investigación que se está trabajando[8].

---

[6] Como dice F. Hinkelammert, en ciencias sociales nos relacionamos con la realidad con marcos categoriales, porque solamente con ellos la realidad se nos presenta como inteligibles, es decir, sólo con categorías de análisis la realidad se nos aparece con sentido, y solamente al interior de estos marcos categoriales es que no sólo algo puede ser inteligido y conocido, sino que a su vez, puede ser objeto de praxis, ya sea de conservación del orden establecido, o sino de transformación o revolución de un orden no deseado. Dicho de otro modo, las categorías de análisis nos permiten no sólo entender algo como algo, sino que también nos permiten definir posibles horizontes de acción y de praxis. "The experience of political and ideological struggles in Latin America since the mid-1960s has convinced me that our perceptions of economic and social reality, both those we have and those we might have, are strongly predetermined by the theoretical categories of the framework we use for interpreting that reality. Social reality is not reality pure and simple, but rather a reality perceived from a given viewpoint. We can perceive only the reality that becomes apparent to us with the theoretical categories we use. It is within this framework that phenomena come to have some meaning". Cfr. Hinkelammert, Franz. *The Ideological Weapons of Death*. Orbis Books. New Cork. 1986. pág. viii.

[7] En el sentido de que no es una mera descripción o "explicación" de los hechos tal como ocurrieron en la realidad, sino que es un análisis que recurre a categorías propias de análisis, lo cual hace que una obra no sea una mera descripción (que puede ser muy interesante), sino una reflexión acerca de las posibles causas, que producen o generan tales o cuales fenómenos, esto es, para hacer inteligible la realidad mentada o tematizada, cuando no se encuentran categorías de análisis en el lenguaje normal de la ciencia social, lo que se hace es problematizar las categorías actuales o existentes, o sino, crear y proponer otras categorías, las cuales permiten a su vez cuestionar las anteriores categorías, o marcos categoriales de la ciencia social estándar, las que no explicaban estos nuevos fenómenos, sino que a su vez los hacían ininteligibles, o sino invisibles. Dicho de otro modo, lo que cualquier cientista social (en el eminente sentido de la palabra) que se precie de serlo hace: es producir un nuevo marco categorial con el cual hacer inteligible (científicamente hablando), la nueva dimensión de la realidad que se ha descubierto. O dicho en el lenguaje de T. Kuhn, el descubrimiento de todo nuevo observable implica inevitablemente la construcción o creación de su propio lenguaje, con el cual hacer inteligible ese nuevo observable.

[8] Habitualmente muchos intelectuales, analistas o cientistas sociales confunden el problema de la colonialidad con el tipo de discusión que se dio acerca de la descolonización en las décadas de los 60's y 70's del siglo pasado, en las cuales F. Fanon era la referencia habitual. Sin negar esta fuente, Quijano agrega una novedad categorial sustancial, al mostrar que el problema de la colonización y la descolonización es mucho más compleja de lo que se supone. Por eso en general muchos de esos intelectuales que dicen que ya discutían esos temas en esas décadas y que por ello no hay ninguna novedad, no entienden esta nueva problemática,

Esto a su vez permitiría a las nuevas generaciones de cientistas sociales, empezar a pensar nuestros problemas con categorías provenientes no sólo de la tematización de nuestra historia, sino que estas categorías, presupongan explícitamente como contenido, el horizonte problemático que nos subyace (ya sea en el campo político, cultural o económico), y sobre el cual acontecen y desarrollan nuestros problemas. Dicho de otro modo, de lo que se trataría en las ciencias sociales latinoamericanas, sería pensar con marcos categoriales que presupongan como contenido nuestros propios problemas, y no así los problemas euro-norteamericano-moderno-occidentales.

Esta distinción que pareciera tan obvia no lo es en absoluto. Parte del fracaso de las ciencias sociales latinoamericanas, estriba en que ellas piensan habitualmente con categorías que no provienen de nuestro horizonte problemático, sino del europeo. El prejuicio moderno de que la ciencia es universal, encubre el hecho de que las realidades históricas y culturales, no son las mismas, ni espacial, ni históricamente. Esto quiere decir que el conocimiento que producen las ciencias, si bien tienen una pretensión legítima de universalidad, ello no quiere decir que lo sean en sí mismas, porque en general el conocimiento científico moderno, es conocimiento local, o sea europeo o norteamericano, expuesto en lenguaje abstracto. Es producto de haber pensado una parte de la realidad pensada o tematizada, pero no así la realidad en general. Esta última aparece sólo de modo supuesto.

Esto que dicho en lenguaje abstracto pareciera obvio y evidente en sí, cuando nos referimos a problemas, conceptos o realidades concretas recién aparece el escándalo, como con el concepto de "movimientos sociales", el cual no ha sido producido en América latina sino en Europa a fines del siglo XIX y que se empezó a usar profusamente en Europa desde la década de los 60's del siglo XX. Hoy es completamente normal en América latina referirse a cualquier tipo de movimientos contestatarios, insurgentes, de demandas, revolucionarios, etc., como "sociales", aunque no tengan el tipo de conciencia "social", lo cual sucede con los movimientos de los sujetos llamados pueblos originarios, los cuales existen como tales desde antes de la existencia de la modernidad y el capitalismo, esto es, desde antes de que la sociedad moderna existiera. Y hoy su lucha no es ni por el capitalismo ni por la forma de vida que la modernidad ha producido, sino que es para restaurar la forma de vida que ellos milenariamente han desarrollado. Por ello estos movimientos no son sociales porque no tienen conciencia "social", sino que son

porque ellos mismos todavía no se dan cuenta cuán colonizados están ahora. Porque el problema de la colonización Quijano ahora lo ubica en el plano de la "racionalidad racista" que la modernidad ha producido y no sólo el capitalismo, como su momento económico. Por eso el problema es mucho más complejo de lo que habitualmente se supone y tiene consecuencias mucho más radicales para la investigación que las sugeridas en la obra del mismo Quijano.

movimientos comunitarios, pero no sólo porque tienen conciencia "comunitaria", sino porque no aspiran a reproducir entre ellos la forma de vida "social" que ha producido la modernidad y el capitalismo.

Esto está empezando a poner en cuestionamiento una evidencia cuasi de hecho, que al pensamiento crítico se le pasó totalmente desapercibido, y por eso funciona hasta el día de hoy como un presupuesto fundamental, que desde el concepto de clase social (obrera en este caso), se podía hacer la crítica al capitalismo perfectamente. Como si éste fuese el único horizonte a partir del cual se pudiese cuestionar en regla toda forma de dominio posible. Pensando de este modo, el pensamiento crítico no solo que redujo su horizonte de criticidad, sino que descuidó y encubrió otros posibles sujetos y actores a partir de los cuales se podía hacer otro tipo de crítica, en este caso más radicales, al capitalismo y la modernidad.

En cambio, para hacerle la crítica a las consecuencias ya no sólo económicas sino también culturales del capitalismo tardío de la segunda mitad del siglo XX, ya no bastaba con hacer uso del concepto de clase social, había que hacer el pasaje a otro tipo de sujeto o actores como los movimientos sociales, porque el problema sigue siendo social, pero en ambas críticas lo que siempre está presupuesto es el horizonte de la modernidad como horizonte de sentido, es desde este horizonte presupuesto en ambos conceptos que se hacen la crítica a las consecuencias nefastas tanto del capitalismo como de la perversión neoliberal de éste. Sin embargo, cuando aparecen los movimientos liderados por los pueblos originarios, lo que se cuestiona ya no es sólo la lógica del capitalismo, del modelo neoliberal o el accionar de las transnacionales, sino a la modernidad en su conjunto. Ello sólo es posible por la conciencia inmersa en la concepción comunitaria de la vida de nuestros pueblos originarios, desde la cual aparece ahora la modernidad en su conjunto como problema fundamental.

La modernidad para poder afirmar a la "sociedad moderna" como la forma de vida ideal de la humanidad, antes tiene que pre-juiciar como caduca, obsoleta e inferior racial y culturalmente, a toda forma de vida anterior a ella. Por ello es que cuando se hace un uso indiscriminado y acrítico del concepto de movimientos sociales aplicándolo a cualquier tipo de movimiento crítico o antisistémico, no sólo que desaparece la especificidad comunitaria de los movimientos con conciencia comunitaria, sino que implícitamente se está afirmando que en el presente no tiene sentido ningún movimiento que no sea sino social, o sea moderno, porque éste es en última instancia el único horizonte de futuro.

De este modo se cae ingenuamente en la racialización de la racionalidad colonial moderna, porque se sigue presuponiendo que las culturas o pueblos originarios han sido y siguen siendo inferiores y que por eso, tienen que modernizarse, es decir, tienen que hacer

el pasaje de la conciencia comunitaria a la conciencia social. De esta manera, movimientos o sujetos políticos, intelectuales o cientistas sociales de izquierda que dicen ser críticos del gran capital, siguen dejando intacto la estructura última de dominación producida por la modernidad europeo-occidental, sobre la cual se yergue no sólo el capitalismo, sino también su ciencia y su filosofía, es decir, su racionalidad de dominación.

En esta falta de capacidad crítica de la ciencia social latinoamericana a la hora de hacer uso de conceptos o categorías procedentes de la ciencia social moderna, no aparece solamente la falta de capacidad reflexiva de nuestros analistas y cientistas sociales, sino un solapado eurocentrismo que encubre el racismo inherente a las categorías de la ciencia social moderna y su racionalidad en general, que Aníbal Quijano hace evidente ahora en su obra, cuanto se pone a tematizar temas o problemas aparentemente superados y que a la luz de su nuevo marco categorial aparecen de otro modo.

Con categorías como raza o colonialidad se podrían pensar muchos problemas que este presente nos plantea a los pueblos dominados por la modernidad que ahora están en pleno proceso de transformación y cambio. Pero en este caso vamos a reflexionar en torno a uno de los problemas más cruciales que esta coyuntura histórica nos plantea y que en parte va a decidir definitivamente el rumbo de nuestros procesos, como es el relativo a la concepción o modelo de desarrollo económico que se está implementando en nuestras economías para salir del atraso, la dependencia y el subdesarrollo.

Hipótesis de trabajo

Según nuestra hipótesis, cuando un país como el nuestro, no sólo de tercer mundo, sino atrasado, dependiente y subdesarrollado, opta para salir de ese estado, seguir el mismo modelo de desarrollo de los países de primer mundo (quienes han sido la causa de nuestro subdesarrollo y atraso), tiene que hacer a la larga lo mismo que han hecho esos países con los nuestros y que siempre hemos criticado; dominar y explotar al trabajo humano y a la naturaleza. Desde la perspectiva de la ideología del mundo moderno, este proceso se puede ver como de cambio, transformación y hasta revolucionario, porque se sigue moviendo al interior del marco de dominación moderna, es decir, sigue respetando las estructuras de explotación y dominio que los países de primer mundo han impuesto a la humanidad, es decir, cambiando la realidad particular del país, no ha cambiado en absoluto el orden universal de dominación existente.

Si la cultura e historia del país subdesarrollado es de dominación, no hay tanto problema, porque ese proceso puede ser coherente con su propio proyecto de dominio, pero, si por cultura e historia, el pueblo o pueblos que no tienen cultura e historia de dominación, sino

de respeto y cuidado tanto del ser humano como de la naturaleza, no pueden ni deben seguir el mismo modelo de desarrollo que fue la causa de su atraso, dominio, dependencia y subdesarrollo, porque estarían recayendo en lo mismo que han criticado, pero lo peor de todo, con su desarrollo (en este caso a la moderna) aparte de dominar y explotar a otros seres humanos y la naturaleza, tendrían que subdesarrollar también a otros. En nuestra opinión, en general desde la revolución francesa hasta la revolución de abril de 1952, todos estos procesos no son revolucionarios, sino sólo emancipatorios, porque buscan salir de una forma de dominio para producir otra más sofisticada. Derrumban a una oligarquía para constituir otra, o como dice Zavaleta, destruyen a una casta señorial para producir otra forma de señorío. Ahora bien, si las dos únicas fuentes de producción de riqueza y de vida fueran infinitas (como son el trabajo humano y la naturaleza), no habría tanto problema.

Después de 500 años de explotación inmisericorde de trabajo humano y de la naturaleza, ahora sabemos que no sólo esta forma de producción produce sistemáticamente la pobreza y muerte de seres humanos, sino que también produce la destrucción y muerte de la naturaleza. Es decir, frente a estas evidencias ya no se podría considerar a un proceso de cambio como revolucionario si decide optar por el mismo modelo de desarrollo que está causando esta destrucción. Sin embargo puede ser considerado como emancipatorio, porque estaría promoviendo la emancipación de un tipo de dominado, pero, para constituirse en otro dominador, en otro señor, o sea en otro *ego conquiro*. Esto es, visto desde esta otra perspectiva, un proceso de cambio que tiene la pretensión de constituirse en un proceso revolucionario, si cae en esta autocontradicción estaría deviniendo en un literal proceso contrarevolucionario, porque queriendo transformar radicalmente la realidad de un país o pueblo, estaría cambiando sólo de dominador. En este caso el discurso político y económico liberador o descolonizador, devendría sólo en un mero discurso ideológico de justificación y encubrimiento de las pretensiones de dominio del nuevo sujeto político.

En este breve ensayo lo que nos propondremos fundamentalmente es intentar (en el sentido de "ensayar") apropiarnos de algunas de sus categorías fundamentales, pero no sólo en sentido formal (es decir, como reflexión categorial), sino del modo como él los ha ido trabajando, que es históricamente (que en nuestra opinión es o debería ser el contenido de lo lógico, y en este caso preciso, de lo epistemológico), es decir, intentaremos no tanto describir, catalogar o enlistar sus categorías, sino mostrar el modo cómo empiezan a funcionar algunas de sus categorías al interior del propio "corpus categorial" de Quijano[9], a

[9] En este sentido, intentamos hacer lo que sugiere la obra epistemológica de H. Zemelman, que consiste no tanto en pensar al autor o pensador, sino intentar apropiarse de su forma o modo de razonamiento a partir de un problema, es decir, no se trata solamente de saber lo que está pesando A. Quijano, sino de intentar apropiarse del modo cómo (en este caso Quijano) construye pensamiento crítico, cuando está pensando críticamente la realidad tematizada. Cfr. Zemelman, Hugo. *Uso Crítico de la Teoría*. Ed. ColMex. México. 1987.

partir de un problema que a nuestro juicio se nos ha presentado como central. Es decir, no estamos sugiriendo que ésta sea la única forma de entrar en la trama categorial de Quijano, sino que para entrar en esta trama, se pueden tener varias formas de ingresar en el núcleo de ella y que la nuestra sería una de las posibles. En nuestro caso la entrada en la trama del discurso quijaniano se nos ha aparecido a través del problema llamado "acumulación originaria", a partir precisamente de un núcleo problemático, que estamos intentando formularlo sistemáticamente desde hace algún tiempo como una pregunta, a saber: ¿Por qué hay tanta hambre y miseria en el mundo y no así justicia y equidad? Para nosotros el ser de la modernidad produce hambre y miseria, ahora hay que preguntarse sistemáticamente por qué este ser es productor de este tipo de realidad y no de otro.

¿Qué significa acumulación originaria?

Cuando la filosofía del siglo XX fue impactada, sorprendida y puesta en suspensión con la gran pregunta filosófica de Heidegger, a saber, ¿Por qué el ser y no mas bien la nada? Ella (la filosofía) fue de nuevo, remitida a su horizonte de siempre, el de las grandes abstracciones o suspensiones de la realidad, que permitían que el orden económico y político impuesto por la modernidad siga siendo intocado, abstraído de la tematización, o meramente contemplado. De ahí que hacerse otras grandes preguntas sea fundamental para no seguir atrapado al interior de las grandes abstracciones de la modernidad. Ahora bien, si estas preguntas provienen de nuestra propia realidad y no así de la realidad vivida por el primer mundo, es posible que ellas nos ayuden a descubrir no sólo nuevas vetas posibles de investigación, sino también marcos categoriales con los cuales formular otra

---

Horizontes de la razón. Vol I y II. Ed. Antropos. Barcelona. 1994. Sin embargo nuestra intención epistemológica va más allá de lo sugerido por Zemelman, porque en nuestro caso, ya no se trata solamente de pensar contenidos de conceptos o categorías, de si son o no pertinentes a la hora de pensar en torno de tal o cual problema, sino que ahora se trata de pensar los contenidos de los conceptos y categorías desde los horizontes de comprensión e inteligibilidad presupuestos ya no sólo en las categorías, sino también en los proyectos de nación, país, Estado o desarrollo que están presupuestos en las acciones de los sujetos políticos, cuando impulsan o despliegan sus prácticas políticas. Si todos los pueblos tuviesen conciencia moderna, no habría tanto problema, este surge cuando nos damos cuenta que los pueblos que ahora están transformando el espectro político de la realidad, no tienen conciencia moderna, sino que son críticos precisamente de las consecuencias que ha producido la modernidad como proyecto civilizatorio. En este sentido la epistemología también tiene que descolonizarse si quiere ponerse a la altura de los problemas políticos e históricos de nuestro tiempo. En este sentido, la obra de Quijano apuntaría también hacia una forma de descolonización de la epistemología latinoamericana.

gran pregunta, pero también un nuevo lenguaje con el cual "pensar" *de otro modo que*[10] el ser de la modernidad.

Así la pregunta, ¿por qué hay tanta hambre y miseria y no mas bien justicia, solidaridad y equidad? nos podría conducir a reformular la pregunta acerca de la llamada acumulación originaria, no sólo en cuanto a pensar ¿Qué significa acumulación originaria? (esto es, cuál es su contenido), sino también en cuanto a determinar su consistencia teórica, es decir, a revisar o repensar el modo clásico de su formulación, la cual nos legó Marx en el capital y que pasó cuasi sin tematización a la ciencia social contemporánea. Esto no tanto para volver a los temas de siempre, sino fundamentalmente, para saber cómo es que –con el pensamiento– se puede ir más allá de nuestros grandes clásicos, es decir, cómo es que se puede seguir desarrollando un pensamiento crítico, más allá de los propios límites teóricos e históricos de los grandes clásicos. No tanto para continuar una tradición, sino para seguir poniéndose con el pensar, a la altura de los grandes problemas de nuestro tiempo histórico.

Así pues, Marx después de que hubo descrito (en los primeros 23 capítulos del tomo I de *El Capital*) el modo cómo el dinero se convierte en capital, y de cómo este se acumula, nos dice que todo este proceso "presupone" una acumulación previa[11], porque "Todo el

[10] Esta formulación la tomamos de E. Lévinas, precisamente de su *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, en la cual él muestra por qué el *esse* de la esencia, remite siempre al horizonte del ser puesto como totalidad cerrada o sistémica (la cual también cuestiona Quijano). En este caso, "pensar de otro modo que" el ser moderno, alude a la toma explícita de distancia de la esencia, del ser y de la totalidad moderna, en el sentido categorial, es decir, si bien espacial o existencialmente hablando podemos estar o yacer al interior de la modernidad, categorial o conceptualmente hablando podemos tomar distancia de él, porque la reflexión que hacemos supone una explícita toma de distancia de sus presupuestos, de su horizonte de comprensión, o del fundamento de la totalidad moderna, la cual es constitutivamente de dominación. Cfr. Levinas, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencial*. Ed. Sígueme, Salamanca. 2003.

[11] Una de las hipótesis que vamos a trabajar a lo largo de este y otros textos en el futuro, será que a esta acumulación previa, no se la puede llamar "acumulación primitiva" como hasta ahora muchos cientistas sociales traducen, e insisten en llamar a este proceso, sino que hay que llamarlo como lo llama Marx, como *acumulación originaria* (*ursprungliche Akkumulation*), porque cuando se la piensa como acumulación "originaria" se puede mostrar que ella no acontece solamente en el principio como algo incipiente, rústico, o falto de desarrollo, o sea como algo primitivo, sino que, desde que se inició este proceso, hubo, hay y seguirá existiendo este "tipo de acumulación" (mientras exista capitalismo), que en nuestra opinión (y aquí ingresa el aporte de Quijano para nosotros) consiste en un literal "trabajo impago", pero no en el sentido de Marx, sino en el sentido de Quijano, porque en Marx el trabajo impago consiste en el no-pago de *una parte* del salario a un trabajador, en cambio, en nuestra opinión y apoyándonos en la perspectiva de Quijano, el *trabajo impago* consistiría en el literal no-pago, ausencia de salario, es decir, no-salario, o sea imposibilidad de reproducción de vida del trabajador concebido como *no-trabajador*. Porque el trabajador lo es, no sólo por su capacidad de trabajo, sino por ser asalariado, y en parte, como bien lo dice Quijano, es asalariado porque es reconocido racialmente como ser humano y por eso apto para recibir salario. Proceso este que se entiende sólo con el concepto de racialización del trabajo que produce Quijano, o "distribución racista del trabajo". Y este proceso habría empezado a suceder desde el principio cuando los indios y los esclavos no recibían ningún tipo de salario, en cambio, "Los españoles y los portugueses, como raza dominante, podían recibir salario, ser

proceso parece suponer una acumulación "*originaria*" previa a la *acumulación capitalista*… una acumulación que no es el *resultado* del modo de producción capitalista, sino su *punto de partida*. Esta *acumulación originaria* desempeña en la economía política aproximadamente el mismo papel que el *pecado original* en la teología"[12]. En efecto, Marx es sumamente consciente de que este proceso no nace en sí mismo, sino que tiene como pre-supuesto, todo un proceso largo gracias al cual pueden aparecer en la realidad llamada mercado, por un lado, un poseedor de los medios de producción de bienes de consumo y de riqueza, y por otro lado alguien que posee solamente su fuerza de trabajo y nada más.

Marx sabía ya que este proceso no había sido idílico[13] como lo describen los economistas de su tiempo, sino un largo proceso de expropiación y despojo de todos los medios de producción de los "*pauper ante festum*"[14], que consiste en algo así como el *pecado original* de la teología, pero ahora en la economía, es decir, como un mal constitutivo y fundante de esta forma de economía. Pero este pecado constitutivo, que en nuestra opinión sería como el *pecado original de la economía capitalista*[15], no estaría ubicado ni

---

comerciantes independientes, artesanos independientes o agricultores independientes, en suma productores independientes de mercancías". Cfr. Quijano, Aníbal. *Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina.* Mimeo. Pág. 205. Es decir, el trabajo impago que presupone la "acumulación originaria" (clásica como le llamaremos más adelante) presupone a su vez la fuerza de trabajo, o el tiempo de vida, de quienes no son concebidos como trabajadores, o sea seres humanos, sino como racial o naturalmente inferiores y que por eso no son merecedores o dignos de salario alguno hasta el día de hoy. Por ello es que afirmaríamos con explícita pretensión de verdad, que la *acumulación originaria* no habría ocurrido solamente al principio del capitalismo, sino que (como bien dice Quijano) como proceso, se seguiría manteniendo (y en cierta medida incrementándose) impulsando y fomentando por el capitalismo hasta el día de hoy.

[12] Cfr. Marx, Carlos. *El Capital*. Tomo I. Vol. 3. Ed. Siglo XXI. Pág. 891. Todos los subrayados son del propio autor.

[13] Es decir, como un proceso de liberación de los trabajadores del yugo de la servidumbre feudal, como lo mostraban los economistas de su tiempo, sino, como un proceso cruento, es decir que; "El movimiento histórico que transforma a los productores en asalariados aparece por una parte como la liberación de los mismos respecto de la servidumbre y de la coerción gremial, y es este el único aspecto que existe para nuestros historiadores burgueses. Pero por otra parte, esos recién liberados sólo se convierten en vendedores de sí mismos después de haber sido despojados de todos sus medios de producción, así como de todas las garantías que para su existencia les ofrecían las viejas instituciones feudales. La historia de esta expropiación de los trabajadores ha sido gravada en los anales de la humanidad con trazos de sangre y fuego." Cfr. Marx, Carlos, ob. cit. Pág. 894. Como veremos más adelante, esta historia es mucho más cruenta y sangrienta de lo que Marx mismo describe, pero por eso mismo, alude a otro proceso no pensado ni tematizado por Marx y que recién ahora se nos puede aclarar gracias a la obra de pensadores como A. Quijano.

[14] Es decir, de los pobres, antes del festín capitalista que se da en el proceso de producción, que consiste no sólo en el robo de una parte de su salario, sino en la apropiación y extracción (o esquilmación como solía decir Marx) de parte de su vida, objetivada precisamente en el producto llamado mercancía.

[15] En nuestra opinión, las *referencias teológicas* a las cuales hace alusión permanentemente Marx, no son nada gratuitas ni meramente metafóricas, sino que, como en este caso alude a un pecado constitutivo, o si se quiere fundacional, es decir, a un pecado fundamental, puesto como fundamento del capital, y que por eso mismo, todo aquello que el capital y el capitalismo construyen sobre ese fundamento, es éticamente perverso

temporal, ni espacialmente en Europa, ni tampoco en la Inglaterra analizada por Marx, sino precisamente en las tierras conquistadas a sangre y fuego por los europeos del siglo XV desde 1492 hasta el día de hoy, es decir, habría empezado con los españoles y portugueses, continuado luego por los ingleses, franceses, holandeses, belgas y europeos en general, luego por los norteamericanos y ahora por el capital transnacional. Dicho de otro modo, la acumulación originaria no presupondría un proceso que se habría originado sólo en el principio, sino que el constante crecimiento y acumulación de capital, presupondría siempre la reproducción de este proceso de acumulación originaria, para que el gran capital siga creciendo a costa de los capitales pequeños o incipientes.

Si esto es así, el problema sería entonces saber ¿por qué Marx no tematizó este problema que ahora empezamos a insinuar? En nuestra opinión, tal y como dice Marx, la llamada "acumulación originaria" que describe él, se referiría sólo al proceso que habría acontecido como modelo clásico, es decir, como proceso perteneciente sólo al desarrollo clásico del *capital*[16] acontecido en Inglaterra y no así del *capitalismo* en general, es decir, tal y como el mismo Marx nos aclara, "Sólo en Inglaterra, y es por eso que tomamos de ejemplo a este país, dicha expropiación [la relativa a la acumulación originaria] reviste su forma clásica"[17]. Posteriormente, justamente este tipo de problemas habrían hecho que no sólo Marx (como veremos más adelante), sino también algunos eminentes marxistas de nuestro tiempo, se habrían puesto a re-pensar el alcance universal del análisis hecho por Marx en *El Capital*.

---

como veremos más adelante. Dicho de otro modo, mientras la modernidad occidental no reconozca este *pecado fundamental*, o sea mientras no se arrepienta de este pecado sobre el cual se yergue toda su riqueza, todo su discurso relativo a la humanidad y la igualdad, o la democracia y la razón, etc., seguirá siendo, sino cínico, éticamente perverso. En este sentido, el capitalismo necesitó producir una teología que encubra este pecado capital. En cambio la modernidad, en nombre de la razón simplemente decidió abolir la teología para que esta abolición o desaparición hiciera literalmente invisible este pecado constitutivo de la modernidad. Por eso es que afirmamos que hasta la secularización impulsada por la modernidad/racionalidad, fue producida intencionalmente para producir un encubrimiento ideológico de estos momentos constitutivos y de la realidad en general. Cfr. Hinkelammert, Franz. Ob. cit. pp. 3 y 4.

[16] La distinción que hace Quijano entre *capitalismo* por un lado, y *capital* por otro, nos parece muy oportuna para aclarar precisamente problemas como éste. "De algún modo, eso preludia la diferenciación entre capital (relación entre capital y salario) y capitalismo (relaciones heterogéneas entre capital y todas las demás formas de trabajo". Cfr. Quijano, A. Ob, cit. Pág. 362. Desde ésta perspectiva, y según nuestro análisis, el capitalismo como proceso, le precedería al capital como forma de relación social en sentido clásico. En este sentido, Marx estaría analizando el modo clásico de la acumulación originaria, en un país clásicamente capitalista como era el capitalismo de Inglaterra en tiempos de Marx. De lo que se trataría entonces, sería analizar el modo cómo es que se dio la "acumulación originaria" ya no en Inglaterra solamente, sino a escala mundial. Aunque es cierto que el capital como una forma de relación social ya había existido antes de su existencia en Inglaterra (hasta el mismo Marx lo menciona), también es cierto que sin el capitalismo como fenómeno histórico, el capital como relación social no habría podido desarrollarse como de hecho se desarrolló en Inglaterra y después en Europa.

[17] Cfr. Marx, Carlos. Ob. Cit. pág. 895.

En efecto, después de la publicación del primer tomo de *El Capital*, quienes en opinión del propio Marx hacen una buena recepción de su obra, habrían sido precisamente los *narodniki* (populistas) rusos, quienes le habrían hecho notar a Marx que su análisis, si bien correspondía bien a una sociedad europea y occidental de las características de Inglaterra, no se aplicaba mecánicamente a sociedades eminentemente rurales como la rusa, con lo cual al final de su vida (todo parece indicar que) estuvo de acuerdo[18].

En opinión de E. Dussel[19], precisamente este y otros problemas hicieron que después de los 10 años (entre 1857 y 1867 fecha de la publicación del primer tomo de *El Capital*) de producción más ricas que tuvo en vida Marx (hasta antes de la publicación de su tomo I),

---

[18] Con respecto al problema de si Rusia debía o no pasar por el capitalismo para construir el socialismo, Marx explícitamente afirma que no es necesario este pasaje, pero no por necesidad lógica, sino por el conocimiento de su historia, por eso dice que: "Para poder enjuiciar con conocimiento propio las bases del desarrollo de Rusia, he aprendido el ruso y estudiado durante años memorias oficiales y otras publicaciones referentes a esta materia. Y he llegado al resultado siguiente: si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861, desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista". Cfr. Marx, C. y Engels, F. *Escritos sobre Rusia. II*. Ed. Cuadernos Pasado y Presente. México. Pág. 63. Sin necesidad de caer en afirmaciones apresuradas, se podría decir que para países con fuerte presencia rural, pero no sólo campesina, sino de pueblos con fuerte conciencia comunitaria, para hacer el pasaje hacia una forma de producción de tipo socialista o comunitarianista, no es preciso hacerlo a la manera capitalista, o siguiendo sus formas de producción económica o sino implementando su modelo de Estado liberal con sus instituciones o formas propias de hacer política, sino que no sólo se puede, sino que se debe saltar u obviar el tipo de relaciones capitalistas, porque éstas lo que hacen es destruir precisamente los lazos de relación solidaria propias de formas comunitarias de vida, tan fundamentales a la hora de querer construir un mundo más justo e igualitario. Implementando formas capitalistas de producción, si bien es cierto que revolucionan las formas técnicas o tecnológicas de producción previas, paralelamente destruyen la subjetividad comunitaria y humana de los sujetos que debieran producir un mundo nuevo. Marx sabía que con sujetos con subjetividad capitalista era imposible construir el socialismo, el cual suponía sujetos solidarios plenos de hermandad humana. Es decir, si bien el capitalismo produce mercancías productos, en cambio destruye la humanidad de los sujetos que participan en esa forma de producción. Con la forma de producción capitalista es más lo que se pierde que lo que se gana.

[19] Es decir, Marx al final de su vida (1881), habría estado de acuerdo con los *narodniki* rusos, en el sentido de que no era necesario pasar por el capitalismo para producir un desarrollo desde la comuna rural rusa. "De todas maneras la discusión de los revolucionarios rusos ayudó a Marx a clarificar un asunto fundamental: los sistemas económicos históricos no siguen una sucesión lineal en todas partes del mundo. Europa Occidental, y de manera clásica Inglaterra, no son la "anticipación" del proceso por el cual han de pasar obligatoriamente todos los países "atrasados"... [es decir] una es la del capitalismo de Europa Occidental o "central", más desarrollado; otra es la de los países periféricos y menos desarrollados". Cfr. Dussel, Enrique. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Ed. Siglo XXI. México. Pág. 261. Pero como dice Hinkelammert, una es la situación de un país periférico y menos desarrollado y que a su vez pertenece a la tradición europea, moderna y occidental, y otra la situación de un país periférico de tercer mundo que pertenece a una cultura e historia distinta de la europea y moderna, porque el problema ya no es sólo económico, sino también cultural, e histórico, problema este que no fue tematizado por la ciencia social latinoamericana, porque en general confundió a los países periféricos europeos (como lo era Rusia en tiempos de Marx), con los nuestros. El eurocentrismo acá se hizo evidente.

este habría decidido, sino revisar su obra, a repensarla en cuanto a su posible localidad o universalidad[20]. Dicho de otro modo (y ahora en el lenguaje de Quijano) Marx, gracias a las observaciones de los *narodniki* rusos, se habría dado cuenta recién del eurocentrismo[21] propio de su análisis, del cual los marxistas posteriores ni se dieron por enterados, empezando por Engels. Pero el problema no está solamente en ellos, sino en el análisis hecho por la ciencia social latinoamericana a partir del presupuesto eurocéntrico del cual partía el análisis de Marx, del cual hasta el propio Marx se habría dado cuenta al final de su vida (hipótesis que Dussel sostiene con vehemencia).

Es decir, según nuestra hipótesis, con el problema de la *acumulación originaria*, habría pasado exactamente lo mismo que ocurrió con el análisis del capital, que así como se tomó la teoría relativa al capital de Marx, como una teoría en general aplicable a cualquier

---

[20] Precisamente Marx, en uno de sus escritos clásicamente recordado, refiriéndose a uno de sus críticos decía: "A mi crítico le parece, sin embargo poco. A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurran… Esto es hacerme demasiado honor y al mismo tiempo, demasiado escarnio… He aquí, pues, dos clases de acontecimientos que aun presentando palmaria analogía, se desarrollan en diferentes medios históricos y conducen, por tanto, a resultados completamente distintos. Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultados que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de la filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica". Cfr. Marx, Carlos y Engels, Federico. *Escritos sobre Rusia II*. Ed. Cuadernos pasado y presente. México. Pág. 64- 65. El proceso lógico que Marx está sugiriendo acá es partir de lo local, para desde ahí ascender a lo universal, respetando siempre la especificidad de las historias locales. En cambio nuestros cientistas sociales operan al revés. Parten siempre de lo universal (en este caso el mundo moderno que siempre es europeo) y desde ahí deducen lo que le conviene a nuestros procesos locales, por eso aplican indiscriminadamente conceptos y categorías pensadas para realidades y problemas europeos a nuestras realidades y problemas, como si nuestros problemas locales, fuesen universales también, o sea europeos.

[21] "…Marx se mantuvo, es verdad, hasta casi el final de su trabajo dentro de la misma perspectiva saintsimoniana, eurocéntrica, de una secuencia histórica unilineal y unidireccional de sociedades de clase. Sin embargo, como se sabe bien ahora, al irse familiarizando con las investigaciones históricas y con el debate político de los "populistas" rusos, se dio cuenta de que esa unidireccionalidad y unilinearidad dejaban fuera de la historia otras decisivas experiencias históricas. Llegó así a ser consciente del eurocentrismo de su perspectiva histórica. Pero no llegó a dar el salto epistemológico correspondiente. El materialismo histórico posterior eligió condenar u omitir ese tramo de la indagación de Marx y se aferró dogmáticamente a lo más eurocentrista de su herencia". Cfr. Quijano, Aníbal. *Colonialidad del Poder y Clasificación Social*. En *Festschrift for Immanuel Wallerstein*. Journal of World-Sistems Research. VI, 2, Summer/Fall, 2000. pág. 360. Sin embargo ahora el problema ya no es con el materialismo histórico de principios o mediados del siglo XX, sino con la ciencia social latinoamericana actual, la cual ha heredado ingenuamente el eurocentrismo del marxismo posterior a Marx. La perspectiva moderna del eurocentrismo en el ámbito de la ciencia, impone una visión de la realidad y la historia, la cual permite comprender a realidades europeas y modernas, pero no a otro tipo de realidades distintas a ella, las cuales abarcan a casi el 80% de la humanidad que está poblada de pueblos y naciones con tradición distinta a la moderna, cuya realidad e historia reclama un tipo distinto de conceptos y categorías, y hasta de racionalidad.

espacio social o histórico, aconteció lo mismo con la *acumulación originaria*, en el sentido de que se la tomó casi al pie de la letra como Marx lo decía en *El Capital*, pero no se analizó este mismo proceso, más allá de sus propios límites, es decir, no se siguió profundizando en cuanto a las reales o posibles implicaciones contenidas y hasta presupuestas en este concepto, que como el propio Marx afirma que, "Solo en Inglaterra, y es por eso que tomamos de ejemplo a este país, dicha expropiación reviste su forma clásica" (ver nota 12).

El problema empieza cuando comprobamos que no sólo Inglaterra es capitalista, sino también Francia y Alemania y luego EUA y ahora primer mundo y que el proceso que Marx describe no se detuvo ni en Inglaterra, ni en el siglo XVII sino que continúa hasta el día de hoy, en todos aquellos países que han decidido seguir el camino emprendido por Inglaterra. Dicho de otro modo, como el propio Marx lo sugería, se trataba de desarrollar el análisis y la reflexión, y no repetirlo o detenerse en él, porque el proceso capitalista no se detuvo nunca. Pero ello implicaba no sólo desarrollar Marx, sino también ir más allá de él, esto es, implicaba e implica construir y producir otras categorías de análisis que permitan entender a profundidad lo que Marx empezaba a mostrarnos en su El Capital y que ahora se ha desarrollado de modos mucho más complejos. En nuestra opinión, esto es precisamente lo que hizo y está haciendo A. Quijano.

El surgimiento del capitalismo como acumulación originaria

a) La acumulación originaria clásica

Cuando Marx afirma que "El punto de partida del desarrollo fue el *sojuzgamiento* del trabajador. La etapa siguiente consistió en un cambio de forma de ese *sojuzgamiento*… [y luego que] … La *expropiación que despoja de la tierra al trabajador*, constituye el fundamento de todo el proceso"[22], lo que está intentando describir es el proceso que se dio en una sociedad como la inglesa, en el famoso pasaje de una sociedad medieval a una de características capitalistas y modernas, como proceso en el cual se dio la acumulación originaria "clásica". Sin embargo, cuando observamos este mismo proceso a escala mundial y no solamente local (como en Inglaterra) nos empezamos a dar cuenta que el proceso de sojuzgamiento del trabajador fue mucho más complejo que el descrito por Marx, que el proceso de expropiación de la tierra fue muchísimo más sangriento y cruel que el descrito por él. Esto es, lo que Marx habría mostrado sería la punta del Iceberg, y que ahora de lo que se trataba, siguiendo su propio método de investigación, era remontarse no sólo al fundamento más amplio, sino a su pre-supuesto histórico, es decir a la

[22] Cfr. Marx, Carlos. Ob. Cit. pág. 894-895. Todos los subrayados le pertenecen al propio Marx.

acumulación histórica y mundial que presupone el análisis clásico de una forma de acumulación clásica como la inglesa.

Porque cuando empezamos a observar la historia del capital y el capitalismo desde una perspectiva no moderna ni occidental[23], es decir, cuando comprobamos que antes de 1492 Europa no tenía las más mínimas condiciones para impulsar siquiera un mínimo "despegue" económico, porque no tenía "nada" con qué comprar, ni qué vender en el mercado mundial[24] (porque no producían nada), el cual no sólo le quedaba muy lejos, sino que tenía cuasi cerrado el acceso a dicho mercado por el imperio turco-musulmán, surgen otras preguntas que necesariamente conducen el análisis y la investigación, hacia otras direcciones distintas de las ensayadas por Marx. Es decir, si Europa era una periferia pobre, cuasi miserable hasta antes de 1492, ¿cómo es que en poco más de dos siglos se convertirá en el centro de la economía mundial?

La explicación normal de la historia de la economía burguesa primero, capitalista después y ahora moderna, nos dicen que en Europa estaban dadas las condiciones de superioridad "innatas" como para que en un momento dado de la historia aflorara dicha superioridad, de tal modo que en poco más de dos siglos pudo superar literalmente a todas las culturas y civilizaciones existentes hasta ese entonces, de tal modo que ahora, gracias a este desarrollo europeo y occidental, todas las demás culturas y civilizaciones habrían quedado en caducidad, obsoletas en sí, como si ya no tuvieran ninguna posibilidad de desarrollo propio, como si estuvieran condenadas a la extinción. Tal es así que ahora la única forma de desarrollo viable y posible sería la producida por la modernidad europeo-occidental y por ello mismo no habría otra forma posible de desarrollo, salvo el progreso y desarrollo moderno. En esta forma de comprensión de la historia consistiría entre otras, la modernidad como forma innata de conocimiento superior, o sino como la racionalidad[25] en sí, que es lo que A. Quijano cuestiona a lo largo de su obra.

---

[23] Cfr, por ejemplo, Abu-Lughod, Janet. *Before European hegemony. The World Sistem A. D. 1250-1350*. Oxford University Press. New York. Dussel, Enrique. *Europa, Modernidad y Eurocentrismo*. *Sistema-Mundo y Transmodernidad. Debate sobre la geocultura del sistema-mundo*. En: *Hacia una Filosofía política crítica*. Ed. Desclee de Brower. Bilbao. 2001.

[24] "No hay nada en la relación social misma del capital, o en los mecanismos del mercado mundial, en general en el capitalismo, que implique la necesariedad histórica de la concentración, no sólo, pero sobre todo de Europa, del trabajo asalariado y después, precisamente sobre esa base, de la concentración de la producción industrial capitalista durante más de dos siglos. Habría sido perfectamente factible, como lo demuestra el hecho de que así ocurriera en verdad después de 1870, el control europeo-occidental del trabajo asalariado de cualquier sector de la población mundial. Y probablemente más beneficioso para los europeo-occidentales. La explicación debe ser, pues, buscada en otra parte de la historia". Cfr. Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Ob. cit. Pág. 207.

[25] "Durante el mismo período en que se consolidaba la dominación colonial europea, se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la racionalidad/modernidad europea, el cual fue establecido como un

De lo que se trataría entonces sería de intentar entender este proceso, no ya desde la perspectiva eurocéntrica de la historia[26], esto es, la perspectiva que pone a Europa como el centro, la cuna y el origen de la civilización, pero no de un sólo horizonte civilizatorio, sino de toda la humanidad. Es decir, desde la perspectiva eurocéntrica de la historia, solamente con Europa, la humanidad habría llegado a ser plenamente humana[27]. Cuando la perspectiva eurocéntrica se pone a sí misma como el fundamento de la ciencia, devienen las consecuencias perversas para la investigación cuya pretensión es científica, porque se convierte automáticamente en ideológica, porque encubre sistemáticamente toda la historia de dominación y explotación irracional que ella ha producido desde 1492, haciéndola aparecer a ella como lo más humano y racional, y paralelamente a toda otra cultura o civilización, como literalmente caduca, inferior y hasta irracional, desde las cuales sería imposible producir algo con sentido para la humanidad toda, es decir producir algo universal.

A lo máximo que se llega a pensar desde la perspectiva eurocéntrica, cuando se refiera a culturas no modernas, es a creer que es posible producir desde más allá de occidente producciones locales, pero nunca universales, como de hecho es lo que se produce desde Europa. No por casualidad dice repetidamente Habermas que lo que la modernidad ha producido no sólo es la racionalidad, sino la universalidad. Lo que no dice, porque aún no se ha descolonizado, es que lo que la modernidad ha hecho con su racionalidad es elevar

---

paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo… [haciendo aparecer las desigualdades como fenómenos naturales y entonces hacer percibir que]… sólo la cultura europea es racional, puede contener "sujetos". Las demás, no son racionales. No pueden ser o cobijar "sujetos". En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza. Solo pueden ser "objetos" de conocimiento y/o prácticas de dominación. En esta perspectiva, la relación entre la cultura europea y las otras culturas, se estableció y desde entonces se mantiene, como una relación entre "sujeto" y "objeto". Cfr. Quijano, A. *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*. Mimeo. pp. 3 y 4.

[26] Es decir, no se trata ya de pensar desde la matriz cognitiva que ha producido la modernidad/racionalidad, no se trata de producir conocimiento desde su propia forma de razonamiento, desde su método y forma de comprensión, porque desde esta perspectiva que ya no es sólo cultural, sino que ahora se ha transformado en cognitiva o sea en una forma de razonar, se trata de ir más allá de ésta, porque la modernidad/racionalidad, como muy bien demuestra Quijano, está profundamente emparentada con la instrumentalización que el poder como dominación ha hecho de la razón, cuyo producto es en primera instancia una razón colonizadora, que produjo entre otras cosas "paradigmas distorsionados del conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa en consecuencia es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer término la descolonización epistemológica… como la base de una otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad. Pues nada menos racional finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental". Cfr. Quijano, A. Ob. cit. Pág. 7

[27] Como bien recuerda irónicamente Hinkelammert en varias de sus obras, que según los historiadores de la economía y también de uno de sus ideólogos más acérrimos como es Hayek, que si no fuese por el capitalismo, la humanidad todavía estaría en los árboles.

únicamente la cultura europea al rango de universalidad, a costa de degradar a toda otra cultura a un asunto meramente local o folklórico. Lo mismo hizo Aristóteles con la cultura helénica, al mismo tiempo que la elevó a lo universal, degradó a todas las demás culturas a las cuales consideró como bárbaras de modo innato y para eso utilizó su filosofía, para justificar esa pretensión colonizadora con argumentos. La filosofía y la racionalidad no son ni neutras ni ingenuas.

b) El proceso histórico de la acumulación originaria.

El proceso de la acumulación alude a un proceso en el cual se da una gran concentración, en este caso de riqueza, sin precedentes, y en este punto es donde Marx nos ayuda a entender procesos como este, cuando afirma una de sus hipótesis centrales de su obra (que en nuestra opinión se sigue sosteniendo hasta el día de hoy), cuando afirma que la acumulación de riqueza, implica inevitablemente la acumulación de miseria, es decir, a mayor acumulación de riqueza, mayor acumulación de miseria. Es decir, la acumulación de riqueza a escala mundial, implicaría también inevitablemente la acumulación de miseria a escala mundial. Dicho de otro modo, la gran cantidad de riqueza y capital concentrados ahora en los bancos del primer mundo, estarían siendo producidos a costa de la producción sistemática de miseria y pobreza en gran parte de la humanidad, pero también de explotación sin precedentes de la naturaleza, que es lo que a diario comprobamos empíricamente en nuestra realidad.

Cuando afirmamos que el proceso de la "acumulación originaria" alude a un proceso mucho más complejo, nos referimos, ya no a la "acumulación originaria clásica" descrita en nuestra hipótesis por Marx en el Capital, sino a la "*acumulación originaria a escala mundial*", es decir, la acumulación originaria clásica, presupone el *sojuzgamiento del trabajador* y la *expropiación de tierras* locales, como el ocurrido en Inglaterra en el siglo XVI y XVII, en cambio, en nuestra hipótesis, la acumulación originaria a escala mundial, presupone el sojuzgamiento y denigración de millones de seres humanos y la expropiación, usurpación y robo de inmensas tierras a escala mundial también. En nuestra hipótesis, y siguiendo a Quijano, pensamos que solamente la "*acumulación originaria a escala mundial*" pudo permitir el despegue económico del capital como relación social, de lo contrario éste habría permanecido como otras tantas formas de relación económica, sólo de modo marginal. Porque solamente acumulando el trabajo literalmente im-pago de millones de seres humanos denigrados de su humanidad, es que se puede acumular ingentes cantidades de riqueza o de dinero. Precisamente por este motivo, el capitalismo habría re-introducido desde el principio la esclavitud, como forma de trabajo impago (o trabajo nunca pagado) para producir la acumulación originaria del capitalismo, esto es,

para hacer despegar posteriormente al capital. Y a su vez, sólo este proceso puede explicar no sólo el desarrollo del capital, sino también el surgimiento de la modernidad como fenómeno histórico mundial.

Pero lo más interesante en el pensamiento de Quijano es cuando él sostiene que la reducción de la fuerza de trabajo de millones de indios y africanos a la esclavitud y luego a la servidumbre, no sucedió solamente previa o anteriormente al capitalismo, como momentos pre-capitalistas o pre-modernos, como afirman los "creyentes ingenuos"[28] de la historia de la economía burguesa y capitalista, sino que fue un proceso deliberadamente impuesto por el capitalismo naciente, es decir que, "la teoría de una secuencia histórica unilineal y universal válida entre las formas conocidas de trabajo y de control de trabajo, que fueran también conceptualizadas como relaciones o modos de producción, especialmente entre capital y pre-capital, precisa ser, en todo caso respecto de América, abierta de nuevo como cuestión mayor del debate científico-social contemporáneo.

"Desde el punto de vista eurocéntrico, reciprocidad, esclavitud, servidumbre y producción mercantil independiente, son todas percibidas como una secuencia histórica previa a la mercantilización de la fuerza de trabajo. Son pre-capital. Y son consideradas no sólo como diferentes, sino como radicalmente incompatibles con el capital. El hecho es, sin embargo, que en América ellas no emergieron en una secuencia histórica unilineal; ninguna de ellas fue una mera extensión de antiguas formas pre-capitalistas, ni fueron tampoco incompatibles con el capital.

---

[28] Esto es, los feligreses de la modernidad que creen a ciegas lo que dicen los economistas o ideólogos de la economía moderna, aunque la realidad y los hechos, contradigan completamente las teorías neoliberales en boga. A este respecto no son nada casuales las alusiones de Michael Camdessus, ex presidente del FMI, al Nuevo Testamento cuando predicaba el evangelio neoliberal a los empresarios europeos, cuando trataba de convencerlos de que dios estaba del lado de los neoliberales con Biblia en la mano, cuando después de citar a Jesús en Lucas 4:16-23, "Camdesus sacó la siguiente conclusión y se las dijo a los empresarios cristianos franceses: "Ese hoy, es nuestro hoy, y nosotros somos, nosotros que estamos a cargo de la economía… de esta gracia de Dios: el alivio de los sufrimiento de nuestros hermanos y los procuradores de la expansión de su libertad. Somos quienes han recibido esta Palabra. Ella puede cambiarlo todo. Sabemos que Dios está con nosotros en la tarea de hacer crecer la fraternidad… [así con Biblia en la mano]… Camdessus transformaba la opción por los pobres, en una opción por el FMI y el Ajuste Estructural", que quiere decir, cero gastos sociales, o la privatización de todos los derechos sociales y humanos, como la salud, la educación y los beneficios sociales. Es decir, quien quiere algo distinto o diferente de lo que concede o impone el modelo neoliberal, produce automáticamente la debacle económica, el aumento de la miseria y el retorno de los regímenes fuertes, o sea el fin de las libertades y esto dañaría al pobre. *Ergo*, o sea por tanto, o por lógica, quien quiera estar con el pobre, a fuerza tiene que estar con la política del Fondo Monetario, no hay alternativa". Cfr. Bautista, Juan José. *Crítica-ética de la idolatría de la modernidad en Franz Hinkelammert*. Manuscrito inédito. De modo similar razonan los colonizados eurocéntricos, cuando piensan que más allá de la economía o política modernas no hay alternativa. Ahora estos mismos creyentes de la modernidad, piensan que más allá de la forma de progreso y desarrollo moderno no hay ninguna alternativa.

"En América la esclavitud fue deliberadamente establecida y organizada como mercancía para producir mercancías para el mercado mundial y, de ese modo, para servir a los propósitos y necesidades del capitalismo. Así mismo, la servidumbre impuesta sobre los indios… para producir mercancías para el mercado mundial"[29]. Pero lo interesante en la posición de Quijano es que él muestra que este proceso no sólo que continuó hasta el siglo XVIII y XIX, sino que sigue hasta el día de hoy[30], y no para desaparecer, sino para incrementarse, porque el capitalismo y la modernidad, lo necesitan como proceso (como pez que necesita el agua) para poder seguir perpetuándose[31].

c) Consecuencias teórico-cognitivas de la acumulación originaria

Uno de las categorías centrales de la obra de Quijano con las que podríamos intentar entender todo este proceso que se dio y se sigue dando en la historia es el relativo a la distinción entre *Colonialismo* y *Colonialidad*. El concepto de *Colonialismo*[32], como él mismo

---

[29] Cfr. Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Ob. cit. Pág. 219.

[30] "En 1991 la OIT reconocía la existencia de unas 6 millones de gentes en situación de esclavitud en el mundo. La ONU encargó a una Comisión el estudio de ese problema. El informe de esa comisión en 1993 señala que existirían 200 millones de esclavos en la población mundial… [el problema es que desde 1993 no ha cesado o disminuido o detenido el número de esclavos en el mundo, sino que]… Como consecuencia están en expansión las formas no-salariales de control de trabajo. Están re-expandiéndose la esclavitud, la servidumbre personal, la pequeña producción mercantil independiente... El asalariado es aún la forma de control del trabajo que más se expande, pero –para usar una imagen familiar- como un reloj que atrasa. [es más]… están declinando, quizás agotándose, los mecanismos que en el curso del desarrollo histórico de acumulación capitalista distribuían dicha población desde las formas no-salariales a la salarial, en general desde el no-capital al capital". Cfr. Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder, Globalización y democracia*. Mimeo. Pp. 7 y 8. Como dice el teólogo brasilero Rubén Alves, la gran esperanza de la segunda mitad del siglo XX en Brasil, especialmente después de la segunda guerra mundial de que desaparecerían los esclavos en el Brasil, se ha esfumado como nubes en el viento, porque la esclavitud no solo que no ha desaparecido, sino que se sigue manteniendo.

[31] Por ello es que en nuestra opinión, el proceso de la *acumulación originaria a escala mundial*, es un proceso que sigue y seguirá dándose en el futuro. Tal vez en este punto, sería bueno hacer una distinción similar a la que hace E. Lévinas respecto del momento originario y pre-originario de la ética, como alusión al momento constitutivo o fundacional de un proceso, y al proceso mismo que permanece como presupuesto. Tal vez al momento de la acumulación originaria a escala mundial, como momento constitutivo de las condiciones de posibilidad del capital, hasta antes de la industrialización en Inglaterra, se le podría decir el *momento pre-originario de la acumulación*, y al proceso que siguió y sigue hasta el día de hoy, se le podría llamar el proceso de acumulación originaria misma, porque este proceso de trabajo sin salario, o de trabajo nunca pagado, sigue siendo condición de posibilidad de la acumulación y concentración de capital hacia el primer mundo.

[32] El colonialismo moderno, como una dominación por imposición directa desde afuera en los planos políticos, social y cultural fue impuesto por los europeos "sobre los conquistados de todos los continentes. Esa dominación se conoce como colonialismo. [pero] En su aspecto político, sobre todo formal y explícito, la dominación colonial ha sido derrotada en la amplia mayoría de los casos. América fue el primer escenario de

dice, es, no sólo de fácil comprensión, sino que tiene a su vez mucha historia. El colonialismo alude a la imposición y dominación de un país, nación o pueblo sobre otro. En cambio el concepto de *Colonialidad* no, tendría este una historia reciente, la de la modernidad en su conjunto, propiamente desde 1492. Es decir, la modernidad/colonialidad desde fines del siglo XV y principios del siglo XVI habría producido una "estructura colonial" especialmente en el plano de la intersubjetividad, o de las relaciones intersubjetivas que habrían producido, como núcleo, la estructura de la dominación moderna hasta el día de hoy, que ahora se habrían codificado como "raciales", "étnicas", "antropológicas" y hasta "nacionales", es más, "Esas construcciones intersubjetivas, producto de la dominación colonial por parte de los europeos, fueron inclusive asumidas como *categorías*[33] (de pretensión "científica" y "objetiva") de significación ahistórica, es decir como fenómenos naturales y no de la historia del poder"[34].

En este sentido, la colonialidad, como relación intersubjetiva de dominio, habría intentado desde el principio la colonización de culturas no europeas, colonizando en principio el imaginario de los dominados, o más precisamente, "la interioridad de ese imaginario", es decir, la concepción o percepción de lo que uno es ante sí mismo y ante la humanidad y la historia. "Eso fue producto, al comienzo, de una sistemática represión no solo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global. La represión recayó, ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada

esa derrota". Cfr. Quijano, Aníbal. *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. Ob. cit. Pág. 1. En este sentido, la inmensa mayoría de los países de tercer mundo hoy serían post-coloniales.

[33] Es decir, luego de que la modernidad/colonialidad hubo producido las relaciones materiales de dominación de la cultura europea, sobre las culturas no-europeas, ésta produjo no sólo un sistema de conocimiento conceptual sobre la base de esas relaciones económicas, políticas y culturales, sino que lo peor de todo, y es lo que señala Quijano, es que esos conceptos, la modernidad/racionalidad los habría transformado en *categorías* de conocimiento con los cuales a partir del siglo XV empezó a producir "conocimiento moderno", con una fuerte pretensión de verdad, objetividad y universalidad. De ahí que su reclamo de hacer o producir una descolonización epistemológica de las categorías con las cuales producimos conocimiento en América Latina sea muy acertada. Es decir, de lo que se trataría sería de desmontar la falacia modernista que afirma que sólo el conocimiento o la ciencia moderna es el conocimiento por excelencia (y que como contenido están pre-supuestos en los conceptos de las ciencias sociales modernas, los que están escondidas a su vez no sólo en la ideología y cultura modernas, sino también en las categorías de la ciencia social contemporánea (como el concepto de clase social que tan bien ilustra Quijano), pero también en la filosofía moderna-europeo-norteamericano-occidental), para empezar a producir conceptos y categorías descolonizadas de esta racionalidad moderna colonizadora. Sólo entonces podríamos hablar de que estaríamos produciendo ciencia, mientras tanto la colonialidad de la razón moderna, seguiría impidiéndonos producir no sólo conocimiento verdadero, sino conocimiento de lo que en verdad somos y podemos ser.

[34] Cfr. Quijano, A. ibídem.

y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática… Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos… La europeización cultural se convirtió en una aspiración. [apropiarse de ella] Era un modo de participar en el poder colonial… [y así] La cultura europea pasó a ser un modelo cultural universal"[35].

Pero esto no fue lo peor de todo, sino que a este proceso de represión cultural y colonización de lo imaginario, le precedió y le presupone el exterminio físico de millones de indígenas "principalmente por su uso como mano de obra desechable". Es decir, la colonización del imaginario o represión cultural, de las culturas no europeas, en este caso las indoamericanas, fue el efecto o resultado de este exterminio de la mano de obra indígena (y luego de los esclavos africanos), que fue el fundamento material sobre el que se construyeron esos conceptos con los cuales la modernidad/racionalidad se articuló como un todo coherente. Porque "La escalada de ese exterminio (si se considera que entre el área azteca-maya-caribe y el área tawantinsuyana fueron exterminados alrededor de 35 millones de habitantes, en un periodo menor de 50 años) fue tan vasta que implicó no solamente una catástrofe demográfica, sino la destrucción de la sociedad y de la cultura. Entre la represión cultural y el genocidio masivo, llevaron a que las previas altas culturas de América, fueran convertidas en subculturas campesinas iletradas, condenadas a la oralidad. Esto es, despojadas de patrones propios de expresión formalizada y objetivada, intelectual y plástica o visual".[36]

El problema entonces surge cuando nos preguntamos, ¿por qué sucedió tanta matanza en el principio de la modernidad? Es cierto que en el proceso de la conquista de este continente los españoles y portugueses primero y luego los norteamericanos, asesinaron a

[35] Cfr. Quijano, A. ibid. pág. 2. Dicho de otro modo, la producción y desarrollo de la cultura, el conocimiento y la ciencia modernos fue hecha gracias a la previa y paralela destrucción sistemática de todas nuestras formas de conocimiento que produjeron durante milenios nuestros pueblos originarios. Una vez que destruyeron todas nuestras instituciones educativas, pedagógicas, cognitivas y científicas, con la paralela matanza de nuestros grandes intelectuales, pensadores, amautas, tlamatinimes, poetas y filósofos, entonces pudieron imponer la idea de que nuestros pueblos eran en sí mismos ignorantes, porque no tenían conocimiento. Luego de este cognicidio (o asesinato cognitivo de nuestros pueblos) pudieron no sólo desarrollar sus instituciones académicas, sino también imponerlas al mundo entero como si fuesen las únicas verdaderas. Dicen ahora muchos de nuestros abuelos que en la parte andina de América del Sur se construyeron muchos templos cristianos, sobre los cráneos de muchos de nuestros grandes sabios.

[36] Ibídem.

millones de originarios de estas tierras, pero y después ¿qué pasó? El motivo o la causa está en las razones por las que los españoles primero, y europeos después, vinieron a estas tierras; por las riquezas que en sus propias tierras ellos carecían, pero no era sólo el afán de riqueza en sí mismo, sino de la riqueza para poder insertarse en el mercado mundial al cual ellos no tenían acceso, no tanto porque no podían llegar a él (lo cual en parte es cierto), sino porque no tenían dinero con el cual comprar o pagar los productos con los cuales ellos soñaban y que abundaban en el medio oriente, la China y la India.

Porque cuando llegaron a estas tierras los españoles y portugueses se encontraron con que en estas tierras había ingentes cantidades de riqueza, principalmente "metales preciosos" (al principio y después) y "vegetales preciosos" que ellos, por el espíritu señorial que traían no podían explotar, o sea trabajar[37]. Porque ¿qué habrían hecho los españoles y portugueses si en este continente hubiese habido mucho oro y plata y no hubiesen existido ni los indios, ni los africanos del occidente y surafricanos? Es decir, ¿quiénes habrían extraído ingentes cantidades de riqueza sin recibir un centavo siquiera de salario? Dicho de otro modo, cuando llegaron a estas tierras encontraron no sólo riqueza material, esto es, recursos naturales, sino también abundante mano de obra, a la cual tuvieron que humillar, someter, vencer y denigrar a tal grado de que fuese casi imposible reconocer en ellos la humanidad contenida en toda su forma de vida. Quitarles, despojarles y privarles de su humanidad a miles de pueblos, cientos de culturas y varias civilizaciones era la condición necesaria y fundamental para tener toda la justificación posible para no pagarles nunca salario, porque ¿a qué animal se le paga salario? ¿Cuanto se les ha pagado a los millones de burros que han cargado millones de kilos durante milenios? Nunca se les ha pagado nada, porque son animales, pues a nadie se le ocurría pagarle salario al burro. Si los españoles y portugueses les hubiesen reconocido inmediatamente como seres humanos, les habrían tenido que pagar salario por todo el trabajo que hicieron nuestros originarios desde el principio, y luego los ingleses, franceses y norteamericanos posteriormente. Es decir, si los españoles les hubiesen reconocido a los habitantes de estas tierras en su humanidad y dignidad, no

[37] "Se trata de un momento de la historia en la cual los varios tiempos e historias no se configuran en ningún orden dualista y en ninguna secuencia unilineal y unidireccional de evolución, como el eurocentrismo enseñó a pensar desde fines del siglo XVII… Ese curso hizo visible que aquel señorío caballeresco, dominante y beneficiario inmediato del primer momento de la colonialidad del poder y de la modernidad, era ya demasiado arcaico… Era ya incapaz de mutarse plena y coherentemente en burguesía… ese arcaico señorío fue pudriéndose durante centurias en el ambiguo laberinto señorial-mercantil, en el inconducente empeño de preservar el señorío sobre la base del colonialismo… ¿Dónde reside la diferencia? La diferencia es, sin duda, América. La "Corona", esto es, los Habsburgos, dueños coloniales de las colosales riquezas que producía América y del inagotable trabajo gratuito de "negros" esclavos y de "indios" siervos, se persuadieron de que teniendo el control de esas riquezas podían expulsar a "moros" y "judíos" sin pérdida mayor y más bien con efectiva ganancia en el control del poder". Cfr. Quijano, Aníbal. *Don Quijote y los molinos de viento en América Latina*. Mimeo. pp. 2 y 3.

habrían podido hacerles trabajar como animales hasta la muerte, sino que habrían tenido que mínimamente pagarles algún salario, o reconocido alguna forma de remuneración, pero como tampoco traían dinero para ello, porque carecían, es que solamente optaron por la primera vía, la del sometimiento a la esclavitud y servidumbre de nuestros pueblos y de los africanos de las costas occidentales de África[38].

Pero esto no se podía hacer así nomás, por eso hablamos de un proceso en el cual se pueden "históricamente" producir este tipo de relaciones de dominación, o como dice Quijano, para poder explotar, primero hay que dominar, y este tipo de dominación, el de la modernidad, no podía ser solamente fáctica o material, sino que tenía que recurrir a una legitimación, formalización y fundamentación, o sea a la producción de su propia argumentación o conocimiento con el cual justificar esta explotación como racional y buena.

---

[38] Aquí es donde ingresa el rol de la filosofía moderna (porque a principios del siglo XVI no existía todavía la ciencia moderna) como justificadora de toda esta barbarie. Por ello no es casual el tema fundamental de la discusión entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda que gira en torno de la naturaleza de los indios americanos, de si son o no seres humanos. Bartolomé afirma con todo tipo de argumentos la humanidad de los indios, pero Ginés la niega, tiene que negar la humanidad de nuestros pueblos para justificar no sólo la evangelización que es lo que menos le importa, sino la inhumanidad de ellos, para sobre ese argumento justificar el trato hacia nuestros pueblos como animales aún, o sino como homúnculos en el mejor de los casos, es decir, como si no fuesen humanos. Y para esto Ginés de Sepúlveda recurre a la argumentación de Aristóteles a quien conocía muy bien, porque era el traductor oficial de éste. Por ello E. Dussel considera que no es Descartes el primer filósofo moderno, sino Ginés de Sepúlveda, porque es el primero que filosóficamente justifica la superioridad racial europea sobre todas las demás culturas. Porque "¿cómo mostrar la justicia de una guerra ofensiva y destructiva de pueblos y culturas que poseían sus propias tierras y las ocupaban desde siempre y que nunca habían atacado a los europeos, de manera que era imposible definirlos como enemigos, es decir que eran inocentes y que moraban pacíficamente sus propios territorios? Será necesario producir una *inversión* total en la teoría del derecho y de la guerra, ya que se trataba de un hecho sin precedentes en la historia de la filosofía… La justificación de la conquista de las culturas que vivían en el actual territorio latinoamericano, filosóficamente, *es el comienzo explícito de la filosofía moderna*… Europa debía darse «razones» para poder ocupar externa y moralmente con buena conciencia «espacios» considerados «vacíos» fuera de su propio «espacio» histórico. Y nadie en el siglo XVI se atrevió a exponer tan claramente el argumento que se irá transformando, refinando, «mejorando» a través de los siglos, a fin de intentar probar la racionalidad de la expansión colonial occidental… El argumento desde Ginés a Locke o Hegel se expresa así: a) nosotros tenemos «reglas de la razón» que son las reglas «humanas» en general (simplemente por ser las «nuestras»); b) el Otro es bárbaro porque no cumple estas «reglas de la razón»; sus reglas no son «reglas racionales»; por no tener reglas racionales, civilizadas, es un bárbaro; c) por ser bárbaro (no humano en sentido pleno) no tiene derechos; es más, es un peligro para la civilización; d) y, como a todo peligro, debe eliminársele como a un «perro rabioso» (expresión usada posteriormente por Locke), inmovilizarlo o «sanarlo» de su enfermedad; y esto es un bien; es decir, debe negársele por irracional su racionalidad *alternativa*. Lo que se niega no es «otra razón», sino la «razón del Otro»". Cfr. Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Ed. Trotta. Madrid. 2007. pp. 195-196.

d) La racialización del conocimiento

De este proceso material y argumentativo es que surgen categorías centrales y fundantes de la modernidad (pero casualmente negadas, encubiertas o no tematizadas por la ciencia social crítica de primer mundo) como la de "raza", por eso dice Quijano que el concepto de «Raza» no explica solamente una realidad específica, sino que con él se organiza y entiende de una manera explícita cierta comprensión de la realidad, a partir de la cual no sólo la realidad tiene sentido, sino que con esta comprensión se producen y desarrollan prácticas, políticas y planes de producción y desarrollo. Por eso la noción de «Raza» se ha convertido en una de las categorías centrales de la modernidad, es más: "Esta es la primera categoría social de la modernidad. Puesto que no existía previamente –no hay rastros eficientes de esa existencia- no tenía entonces como tampoco tiene ahora, nada en común con la materialidad del universo conocido. Fue un producto mental y social específico de aquel proceso de destrucción de un mundo histórico y de establecimiento de un nuevo orden, de un nuevo patrón de poder, y emergió como un modo de naturalización de las nuevas relaciones de poder impuestas a los sobrevivientes de ese mundo en destrucción: la idea de que los dominados son lo que son, no como víctimas de un conflicto de poder, sino en cuanto inferiores en su naturaleza material y, por eso, en su capacidad histórico-cultural. Esa idea de raza fue tan profunda y continuamente impuesta en los siglos siguientes y sobre el conjunto de la especie, que para muchos, desafortunadamente demasiados, ha quedado asociada no solo a la materialidad de las relaciones sociales, sino a la materialidad de las personas mismas"[39]. Esto es, en la modernidad la categoría de raza ya no es más un concepto histórico o político, sino una categoría que alude a la naturaleza propia de los animales y humanos, respecto de los cuales la política, la economía, la cultura o la educación no puede hacer nada. Si alguien pertenece a la raza blanca, automáticamente es superior, pero si pertenece a la raza negra, o indígena,

[39] Y continua diciendo Quijano, "Además de la destrucción de su previo mundo histórico-cultural, a esos pueblos les fue impuesta la idea de raza y una identidad racial, como emblema de su nuevo lugar en el universo del poder. Y peor, durante 500 años les fue enseñado a mirarse con el ojo del dominador". Cfr. Quijano, Aníbal. Ob. cit. Pág. 7. La colonialidad de la racionalidad moderna, no consiste solamente en imponer relaciones de dominación y servidumbre, sino especialmente en imponer una forma de comprensión cognitiva de las relaciones humanas y sociales, las cuales siendo de dominación, discriminación y humillación, aparecen como si no lo fueran, de tal modo que cuando se impone la colonialidad de esta racionalidad, los dominados, humillados y colonizados de la modernidad piensan que efectivamente sus formas de vida ancestrales son inferiores, que ellos racialmente son inferiores y que la única forma de salir de ese atraso consiste en dejar de ser indígenas o negros, en aprender del mejor modo posible la cultura y ciencia modernas, y en asumir lo más pronto posible la forma moderna de vida. Cuando sucede esto, ya no es necesario que el colonizador siga colonizando, sino que el colonizado es quien se encarga él personalmente de negarse a sí mismo, para ser como el colonizador. Porque es la imagen que tiene ahora en su mente y en su corazón de lo que debe ser un ser humano, por eso copia fielmente su cultura, su política, su ciencia y su filosofía y la impone en su país como si fuera el único conocimiento auténticamente verdadero.

automáticamente es inferior, y lo peor de todo es que, como ahora aparece como un fenómeno natural, entonces nadie en particular, ninguna política, ningún gobierno, o pueblo tiene la culpa de este fenómeno.

Esto es que, la racialización de las culturas de este continente concebidas como inferiores por naturaleza, fue la práctica que ahora convertida en forma de conocimiento[40] permitió concebir a las gentes de estas tierras, solamente como fuerza bruta de trabajo en sí mismo, sin la necesidad o posibilidad de ser concebidas como dignas o merecedoras de alguna retribución salarial, para garantizar la reproducción de la vida de esta gran cantidad de fuerza de trabajo, que trabajaba literalmente hasta morir. Dicho de otro modo, la modernidad/colonialidad luego de producir la noción y el concepto de raza, ahora podía pasar a clasificar a los seres humanos así como racialmente se clasifica a los animales. Como dice Quijano, la clasificación primero botánica, luego zoológica es el antecedente más inmediato para la posterior clasificación social de las gentes modernas. Sobre este contexto es que en el siglo XIX recién aparece la idea de clasificar a quienes se concibe como humanos en "clases sociales", es decir, quienes daban la talla de humanos según los criterios de la modernidad, podían ser clasificados en clases sociales, y ser entonces objetos de análisis y estudio de la Sociología, como su ciencia social pertinente. Los demás eran objeto de la antropología, la etnología, la etnografía o sino la arqueología, cuando habían desaparecido.

Así la modernidad como horizonte cultural y cognitivo sobre el cual se pudo desarrollar el capitalismo, tuvo que "clasificar" a los seres humanos entre los que son seres humanos y entonces dignos del salario, y los que no son seres humanos o son sólo inferiores, y por eso inmerecedores de salario alguno. Este proceso entre otros, habría sido ocultado y velado por la teoría de las clases sociales, por ello es que Quijano propone (con mucho acierto en nuestra opinión) pasar de la "teoría de las clases sociales" a una teoría en la cual se muestre históricamente cómo se ha producido y se sigue produciendo la clasificación social. "Por todo esto, es pertinente salir de la eurocéntrica teoría de las clases sociales y avanzar hacia una teoría histórica de la clasificación social"[41]. Todo este problema tendría que ver con una teoría crítica del salario en la cual se aclare no sólo por qué nuestros pueblos originarios nunca han recibido salario por su trabajo hasta casi mediados del siglo

[40] Mientras que en Europa ya empezaban a constituirse los modernos Estados-nación con sus respectivas identidades, paralelamente los pueblos no-europeos eran percibidos no como naciones, sino sólo como tribus y etnias de un pasado pre-moderno. Europa es vista como civilizada, "No-Europa es primitiva. El sujeto racional es europeo. No-Europa es objeto de conocimiento. Como corresponde, la ciencia que estudiará a los europeos se llamará "Sociología". La que estudiaría a los No-europeos se llamará "Etnografía". Cfr. Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder y Clasificación Social*. En Ob. Cit. Pág. 367

[41] Ibídem.

XX[42]. Pero también para explicar el constante y paulatino crecimiento y acumulación de riqueza en primer mundo, donde gracias a que no se pagaba nada de este salario, los consumidores modernos de primer mundo podían tener los mejores productos y a los precios más baratos. Porque si se hubiese pagado siempre el salario correspondiente a nuestros trabajadores indígenas, esos productos hubiesen sido caros y así recibiendo nuestros pueblos el salario que les correspondía, nunca hubiesen estado sometidos a un permanente y paulatino empobrecimiento de toda nuestra forma de vida. Por eso decimos con fuerte pretensión de verdad que; el desarrollo de la modernidad y la riqueza que el capitalismo produjo, fue a costa de la sistemática producción de explotación y miseria en nuestros países, todo ello justificado argumentativamente con ciencia y con filosofía, para que todo este robo y ultraje aparezca como algo racional y lógico, o sea natural y hasta bueno.

En nuestra opinión y siguiendo a Quijano, se podría decir que, si los españoles y portugueses no hubiesen producido estas relaciones intersubjetivas de dominio[43] entre ellos como europeos blancos y los demás pueblos no europeos; los españoles, portugueses, ingleses y europeos en general no hubiesen tenido la posibilidad de tener acceso "*gratuito*" a (como dice Marx), las dos únicas fuentes de producción de riqueza material posible, como son la fuerza de trabajo y los recursos naturales. En el caso de la primera modernidad hispana y lusitana (en el sentido de la periodización que hace Dussel), el acceso *gratuito* a estas dos fuentes de riqueza se habría dado sin interrupción y de modo literal, los dos primeros siglos

---

[42] En el caso boliviano es evidente que hasta antes de la revolución de 1952 y la reforma agraria, nuestros indígenas nunca habían recibido salario alguno por el trabajo que prestaban primero a la corona española y luego a las oligarquías criollas de turno. Todo ese trabajo impago, que no es un tiempo de trabajo solamente, sino de literal tiempo de vida, es el contenido de la riqueza de la cual ahora goza el primer mundo. Esa riqueza no es sólo el producto de su trabajo, sino también del robo de nuestro trabajo y del robo de nuestras riquezas naturales.

[43] "Y tales desigualdades son percibidas como de naturaleza: sólo la cultura europea es racional, puede contener "sujetos". Las demás no son racionales. No pueden ser o cobijar "sujetos". En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza. Sólo pueden ser "objetos" de conocimiento y/o de prácticas de dominación. En esa perspectiva, la relación entre la cultura europea y las otras culturas, se estableció y desde ese entonces se mantiene, como una relación entre "sujeto" y "objeto". Cfr. Quijano, Aníbal. *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. Mimeo. Pág. 4. Dicho de otro modo, primer mundo son los sujetos y tercer mundo los objetos, o sino los colonizadores son los sujetos de la modernidad y los colonizados los objetos de esta modernidad. En el ámbito académico, los cientistas sociales de primer mundo son los sujetos productores de teoría, ciencia y filosofía, los de tercer mundo son apenas consumidores o receptores de ese conocimiento, por ello los cientistas sociales colonizados siempre están preocupados en consumir lo que se produce en la academia del primer mundo, de las grandes universidades norteamericanas y europeas, las cuales no por casualidad son privadas y están financiadas por el gran capital transnacional, quienes son quienes financian sus grandes investigaciones. No por casualidad los conceptos de sujeto y objeto son los conceptos fundantes de toda epistemología y teoría del conocimiento moderno. Ahí empieza el fetichismo de la «racionalidad/Colonialidad/moderna».

de la modernidad europea, en los cuales se habría producido la primera acumulación en Europa de ingentes cantidades de riqueza (minerales y vegetales preciosos), con las cuales se habrían financiado no sólo la gran crisis económica por la que atravesaba Europa, sino también el naciente capitalismo, pero ahora como capital. Porque la incipiente burguesía europea, aunque sea para producir sus propios pobres, o hacerse de los primeros medios de producción y de trabajo, necesitaba tener alguna riqueza con la cual iniciar. Posteriormente, la incipiente industrialización que surge a principios y mediados del siglo XVIII tampoco se puede entender sin los abundantes recursos naturales baratísimos que provenían ya no sólo de América Latina, sino de muchas partes del planeta ya en franco proceso de globalización capitalista.

Pero lo novedoso del análisis de Quijano es cuando nos hace notar que, la esclavización y servidumbre con la cual arrancó la modernidad como proceso, no sólo que no quedó en el pasado, sino que el capitalismo la ha impulsado y desarrollado sistemáticamente hasta el día de hoy. Y como él mismo nos hace notar, el gran desarrollo de la tecnología y la cibernética, está produciendo una situación laboral en la cual ingentes cantidades de fuerza de trabajo pueden ahora ser subsumidas por el gran capital, pero también tranquilamente excluidas del ámbito de la producción al grado de ser concebidos como desechables[44]. O como él mismo decía se espera que para el 2015 apenas un 5% de la población del planeta esté involucrado en la esfera del producción. El problema entonces es, ¿y qué va a pasar con el resto de la humanidad?, es decir, ¿Cómo los millones de personas que no van a participar directamente de la esfera de la producción, van a reproducir sus vidas?

Parece entonces que las formas de relación social como la esclavitud y la servidumbre, no sólo que no van a desaparecer, sino que a incrementarse. Pero, esto será posible sólo porque la modernidad fue capaz de racializar cultural y geográficamente a la fuerza de trabajo. Porque además el capital como relación social, necesita como presupuesto que se mantenga o incremente las formas racializadas de la producción para seguir manteniendo el incremento de las ganancias del capital transnacional, industrial y financiero.

Es lógico que las ciencias sociales modernas justifiquen teóricamente todo este proceso como racional, porque en parte están defendiendo al fundamento que las sostiene a ellas como conocimiento, en cambio no se podría decir lo mismo de las ciencias sociales que afirman tener una posición crítica de este proceso, mucho menos de los cientistas sociales

[44] No por casualidad Hinkelammert a principios de este siglo decía que hoy por hoy el capitalismo ha desarrollado de tal modo las formas de explotación que pareciera que ser hoy un explotado, o sea un asalariado es casi un privilegio, porque hay millones de seres humanos que hasta ahora no conocen lo que es un salario, y por eso mismo mucha gente estaría dispuesta inclusive a trabajos cuasi esclavizantes aunque sea sólo por un pedazo de pan.

latinoamericanos que dicen o afirman ser críticos del capitalismo, de su modelo neoliberal y de las consecuencias que éste produce. En este sentido pensar o creer que se puede hacer una crítica con sentido de las barbaridades que sigue produciendo la racionalidad moderna usando su mismo marco categorial es un literal sinsentido, o sino una literal auto-contradicción, porque es creer ingenuamente que se puede ser crítico con un marco categorial que no es crítico de la realidad que ésta ha producido porque es totalmente inconsciente e ingenuo de todo este proceso[45]. Es por estas razones que las ciencias sociales críticas, debieran cuestionar en nivel radical (o sea desde sus fundamentos) toda la episteme construida por la modernidad/colonialidad, para que no se siga perpetuando este tipo de orden mundial.

[45] Habermas en una conferencia dictada a las cortes españolas a mediados de los 80's decía: "Desde fines del siglo XVIII viene constituyéndose en la cultura occidental una nueva conciencia de la época… El presente se concibe como una transición hacia lo nuevo…El nuevo comienzo de época, que marca la ruptura del mundo moderno con el mundo de la Edad Media cristiana y de la Antigüedad, se repite en cada momento presente que da a luz algo nuevo… Desde fines del siglo XVIII se concibe la historia como un proceso que afecta a la totalidad del mundo y que plantea problemas… Los tiempos pretéritos ejemplares a los que pueda dirigir el presente la mirada sin reservas han desaparecido. La modernidad ya no puede pedir prestadas a otras épocas las pautas por las que ha de orientarse. *La modernidad depende exclusivamente de sí misma y tiene que extraer de sí misma sus elementos normativos*… La desvalorización del pasado ejemplar y la necesidad de extraer principios normativos adecuados a partir de las experiencias y formas vitales modernas propias explica la estructura cambiada del «espíritu de la época». Habermas, J. *Ensayos políticos*. Ed. Península. Barcelona.1988. pág. 113. En esta cita como en muchas otras de varios pensadores de la modernidad, se puede ver claramente cómo ella desde el principio no ha visto, ni ve, ni verá nada positivo en otras culturas (o mundos de la vida distintos de la tradición occidental), ni nada a partir de lo cual la modernidad pudiese superar sus propias contradicciones. Ella como proyecto ego y logo-céntrico, sólo tiene ojos para mirarse sólo a sí misma, para desde ahí, desde sus propias fuentes extraer los recursos para desarrollarse y auto-criticarse, es decir, para la modernidad, lo que se llama crítica no puede provenir de afuera de ella, sino sólo de sí misma, porque supuestamente la modernidad no sólo que es crítica, sino autocrítica. Pero ahora estamos viendo que no es así, porque ella nunca ha cuestionado o sometido a crítica este fundamento sobre el cual ella se yergue y se desarrolla, por eso es que la crítica radical de la modernidad sólo puede pro-venir desde fuera de ella, en este caso desde los países, pueblos y culturas que han padecido su dominio durante estos cinco siglos. Por ello las teorías de la modernidad no parten de 1492, sino a partir del siglo XVII o XVIII, donde niegan, anulan o encubren el momento originario de su nacimiento, el hecho fundante de su aparición en la historia. Y para lograr esto no sólo que encubren esta historia, sino que producen otra idea, noción y concepción de la historia con la cual ahora encubren todo este proceso. Por ello la racionalidad/Colonialidad/moderna, es nada sin su filosofía eurocéntrica de la historia, que es la que está presupuesta en toda ciencia social moderna. Todo esto es lo que ahora hay que transformar. Es el proyecto que apenas empieza con pensadores como Quijano y que hay que seguir continuando para crear un mundo donde quepan muchos mundos, no sólo el moderno.

La globalización de la acumulación originaria, o la acumulación capitalista como lógica moderna del progreso y desarrollo

Ahora entonces, recién podríamos decir que, la llamada acumulación originaria (clásica como le hemos llamado), explicaría sólo el momento inicial de acumulación de capital en una sociedad capitalista clásica. El problema entonces sería explicar el fenómeno del capitalismo ya no a escala nacional o regional, sino en este caso, a nivel mundial, pero ya no como un fenómeno meramente económico, sino como una producción cultural a escala epocal que permanece a la lo largo de todo el tiempo histórico de la modernidad, por ello ahora no se puede hacer una crítica en regla, o sea radical del capitalismo al margen de la modernidad la cual es su horizonte histórico y cultural que le da sentido, o sea horizonte de significación. En este sentido se podría decir que el capitalismo es imposible sin la modernidad occidental, pero también esta modernidad es imposible sin el capitalismo. En nuestra opinión habría que hacer el pasaje del concepto de "acumulación originaria clásica" al concepto de "acumulación originaria a escala o nivel mundial", pero este pasaje, sería ya imposible en nuestra opinión sin la contribución teórica de la obra de A. Quijano, con categorías como la de «colonialidad del poder», «modernidad/colonialidad» y «raza».

Si volvemos por un instante al punto de partida de la modernidad, es decir a octubre del 1492, podríamos recordar que Europa y concretamente España no tienen riqueza con la cual ingresar en el mercado mundial que estaba muy lejos de Europa. Además España no era capitalista, el capitalismo como relación social apenas se daba en ciertos lugares al norte de Italia. Europa todavía estaba sumida en relaciones medievales. Por eso la comprensión que tienen del mundo, la economía y el universo es todavía medieval. Esta concepción no se puede cambiar de la noche a la mañana, tiene que atravesar todavía un gran proceso, se tiene que producir además un descentramiento de la comprensión que los europeos tienen no sólo de sí mismos, sino de la realidad en general. Este descentramiento, reposición o reubicación ante el mundo se da a partir de 1492, cuando ellos descubren lo que ignoraban, que más allá de Europa, África y Asia, existía otro continente enorme pleno de riquezas naturales donde poblaban cientos de pueblos, a los cuales ellos podían dominar y explotar por la superioridad bélica que ellos tenían.

Para empezar el proceso de dominio y explotación de todos nuestros recursos ellos no tenían capital inicial para ello, porque no existía el capitalismo como tal, sino la superioridad bélica y además la subjetividad dominadora con la cual llevar adelante esta empresa, porque solamente un sujeto que tiene literal pretensión de dominio puede desarrollar relaciones de dominación. Pero para ser dominador hay que tener dominados a quienes

poder explotar, es decir, para poder tener dinero los españoles, en este caso plata u oro con que pagar no sólo deudas contraídas para financiar los viajes iniciales, sino también para empezar a comprar lo que tanto ansiaban a los mercaderes musulmanes, chinos e hindúes, tienen que no sólo explotar a nuestros originarios, sino que para poder hacer ello, tienen que convertirlos en dominados, pero para ello tienen que degradarlos en su humanidad, tienen que convertirlos en cuasi animales, tienen que reducirlos a homúnculos, o sea que tienen que ser degenerados material y físicamente a una raza inferior. Sólo así podían hacerlos trabajar a todos nuestros pueblos gratis, sin tener que pagarles nada de salario[46]. O sea que la ganancia de los españoles y portugueses era casi total.

Pero paralelamente a la degradación de la humanidad de nuestros pueblos, los españoles tienen que degradar a nuestra naturaleza, la cual para todos nuestros pueblos desde Alaska hasta tierra del fuera era sagrada, como una madre, es decir, que la modernidad para poder constituirse tiene que degradar al rango de objeto de explotación a las dos únicas fuentes de producción de riqueza y de vida, que son el trabajo humano y la naturaleza. Sólo cuando nuestros pueblos y nuestra naturaleza han sido degradados a objeto de explotación, entonces se pueden convertir en mercancía, es decir, sólo entonces puede aparecer el capitalismo como modo de producción. Dicho de otro modo, el capitalismo y la modernidad es nada sin la constitución/degradación tanto del ser humano como de la naturaleza al rango de objetos. Una vez que ha hecho esto con nuestros pueblos, entonces pueden hacerlo ahora con toda la humanidad y el planeta entero. El proceso irracional de explotación tanto del trabajo humano y la naturaleza había empezado su propio proceso de globalización, justo en el momento de la inicial acumulación originaria de todo el proceso del modo de producción capitalista y de la modernidad. Esto quiere decir que para que haya acumulación de capital tiene que haber paralelamente degradación del trabajo humano y la naturaleza, sin embargo ahora el problema estaría con el carácter originario de este proceso.

Casi toda la tradición sin excepción ha interpretado el proceso de la acumulación originaria como un proceso que se dio solamente en el principio, es decir, temporalmente en el origen, o sea en el pasado. Esto querría decir que una vez que hizo esto el capitalismo, éste proceso habría sido superado de tal modo que ahora ya no existiría la expropiación, usurpación y robo de tierras, ni tampoco la transformación de seres humanos en literales

---

[46] Es más, por el pongueaje, la mita, la encomienda, y otras formas de servidumbre, los españoles no se encargaban ni siquiera de alimentarlos, vestirlos o siquiera reproducirlos como fuerza de trabajo, no, sino que nuestros originarios tenían que encargarse de ello. Hasta tenían que alimentarlos y curarlos con nuestra medicina a los españoles nuestros pueblos.

bestias de carga[47]. Sin embargo no es así, y ya no sólo por los hechos fácticos que habitualmente producen los capitalistas para seguir reproduciendo capital, sino hasta por lógica, obviamente del modo de ser del capital.

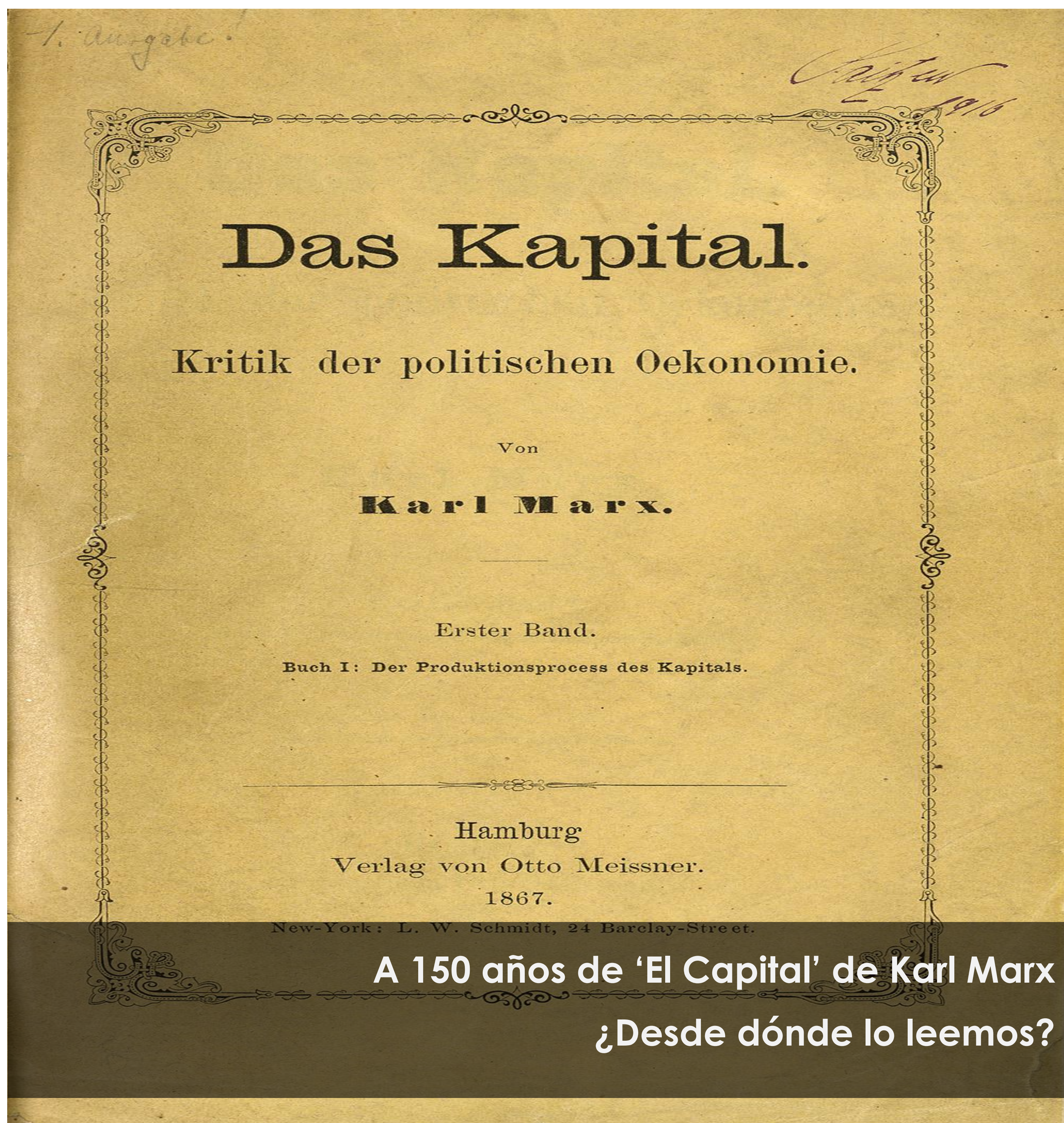
Como la economía moderna, especialmente la economía neoliberal ya no tematiza estos temas, pareciera que el ámbito de la producción se habría desarrollado de tal manera que ahora ésta se daría sólo en las grandes fábricas súper computarizadas de primer mundo, donde supuestamente se respeta no sólo al trabajador, sino también al medio ambiente. Sin embargo este tipo de producción se da casi exclusivamente en el momento final o terminal de la producción de mercancías, la cual se sigue dando casi de modo exclusivo sólo en primer mundo, pero no sucede así en el momento inicial la producción, el cual se da habitualmente en los países de tercer mundo que es donde no existe la gran industria, sino sólo la producción de materia prima o bruta. El capitalismo ha estructurado la producción económica de tal modo que este ámbito de la producción es el más castigado, menospreciado, mal pagado, subvalorado y explotado. Esto está estructurado "racionalmente" así, para que el momento final de la producción sea el que gane más de todo el circuito de producción de valor, ganancia y capital. En cambio en el momento inicial u originario de la producción no sólo que se paga menos, sino que hay que bajar cada vez más la taza o índice de costos, no sólo para que la mercancía pueda ser barata, o sea vendible, sino para que la gran ganancia se la sigan llevando los productores o vendedores de primer mundo. Dicho de otro modo, la producción de formas más sofisticadas de esclavitud humana tiene que seguir manteniéndolas el capitalismo y la modernidad, porque de ella depende no sólo su existencia, sino su propio desarrollo. Como decía Marx, el capitalismo sólo sabe desarrollar la explotación del trabajo humano y la naturaleza.

[47] Hoy 18 de Agosto del 2012 leemos en varios periódicos que en Sudáfrica la policía mató el día de ayer con armas de fuego automáticas a 34 mineros, hirió a otros 80 y detuvo a más de 250 mineros que estaban en huelga desde hace 11 días por el incremento de su salario que ronda alrededor de 450 euros mes, el cual no les alcanza ni para sobrevivir. Estos mineros que viven en barrios donde no hay agua ni electricidad, trabajan para una de las minas más grandes del mundo productora de platino que pertenece a una empresa Británica que está ubicada entre las más importantes productoras de este metal, el cual se utiliza mucho en la producción de instrumentos quirúrgicos y joyas. Esta noticia que cuando aparece en la prensa mundial parece como si fuese un hecho aislado, es habitual cotidianeidad en la mayoría de países de tercer mundo, donde las grandes empresas transnacionales siguen haciendo su agosto con nuestros recursos naturales, explotando irracionalmente a nuestra naturaleza y a nuestros trabajadores. Frente a la terrible explotación y destrucción de nuestra naturaleza, los únicos que salen a defenderla son quienes no sólo padecen este tipo de explotación y producción económica, sino quienes no tienen aún conciencia moderna, como son los mineros y pobladores rurales de las regiones mineras peruanas, quienes libran una batalla campal frente a las grandes empresas mineras canadienses y norteamericanas.

Para que esta realidad se siga manteniendo, ahora la modernidad tiene que seguir manteniendo y afirmando los valores éticos, culturales, raciales, cognitivos, académicos, teóricos, filosóficos y científicos que la modernidad ha producido, esto es, tiene que seguir afirmando que hay seres humanos que no lo son tanto, o que son inferiores racialmente hablando y que por eso sólo pueden llegar a ser, gracias a una diligente instrucción, mano de obra barata y nada más. Paralelamente tiene que seguir afirmando en sus grandes centros académicos que la naturaleza no sólo es objeto, sino objeto de explotación hacia el infinito y que por eso no hay tanto problema en seguir explotándola hasta el infinito. Que esta forma de relación capitalista y moderna con la naturaleza, es decir, explotadora de ella, no le afecta ni le afectará a la vida en general, ni a la vida humana en la tierra, porque el conocimiento que la modernidad ha producido, no sólo que es científico, sino verdadero, es decir, que el conocimiento científico va a garantizar la continuidad de la forma de vida que ha producido el gran capital y la modernidad.

Pero ahora, después de 500 años de modernidad europeo-norteamericano occidental, cuando cada vez vemos más, no sólo explotación inmisericorde del trabajo humano y la naturaleza, sino cada vez más concentración absoluta de riqueza, ya no sólo en unos pocos países, sino en unas cuantas familias que son el uno por ciento, del 1% de la población del planeta, podemos decir que las promesas e ilusiones que la modernidad ha prometido a la humanidad no sólo eran falsas, sino que no son factibles ni para ellos, ni mucho menos para la humanidad y la naturaleza.

Ahora de lo que se trata es de seguir mostrando argumentativamente, por qué habiendo ahora esta evidencia de hecho, estos juicios de hecho que alcanzan a la realidad toda, todavía existen muchos ingenuos en tercer mundo que siguen creyendo en estas vanas ilusiones con que la modernidad ha encubierto la realidad y la vida. Sin embargo, esta contra argumentación ya no podrá prescindir de categorías centrales para el pensamiento crítico como el de raza, y racionalidad/Colonialidad/modernidad, un entreverado al cual, cuando nos refiramos a la modernidad, ya no se podrá hacer sin tematizar a su vez el carácter colonial de su racionalidad.



Das Kapital.

Kritik der politischen Oekonomie.

Von

Karl Marx.

Erster Band.

Buch I: Der Produktionsprocess des Kapitals.

Hamburg

Verlag von Otto Meissner.

1867.

New-York: L. W. Schmidt, 24 Barclay-Street.

A 150 años de 'El Capital' de Karl Marx

¿Desde dónde lo leemos?

por Abdiel Rodríguez Reyes

A 150 años de ‘El Capital’ de Karl Marx ¿Desde dónde lo leemos?

150 anos de ‘O Capital’, de Karl Marx. De onde a lemos?

150 years of ‘The Capital’ by Karl Marx. Where do we read it from?

Abdiel Rodríguez Reyes
Magíster
Universidad de Panamá/
Centro de Investigaciones de la Facultad de Humanidades
Ciudad de Panamá, Panamá
abdiel.rodriguezreyes@up.ac.pa
ResearcherID: L-4957-2017

Este trabajo se encuentra depositado en Zenodo
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.1484522

Resumen: En este breve artículo nos hacemos las preguntas, ¿desde dónde leemos El capital? ¿Qué celebramos? Para tomar consciencia del contexto desde dónde lo leemos ahora y re-dimensionarlo. Otra cuestión de fondo está latente, una tarea propuesta por Manuel Sacristán: “el asunto real que anda por detrás de tanta lectura es la cuestión política de si la naturaleza del socialismo es hacer lo mismo que el capitalismo, aunque mejor, o consistió en vivir otra cosa”.

Palabras clave: Marxismo; capital; política; ética.

Resumo: Neste breve artigo, nos fazemos as perguntas, de onde lemos O Capital? Que nós celebramos? Tomar consciência do contexto de onde o lemos agora e redimensionamos. Outra questão subjacente é latente, uma tarefa proposta por Manuel Sacristán: "a verdadeira questão que está por trás de tanta leitura é a questão política de se a natureza do socialismo é fazer o mesmo que o capitalismo, embora melhor, ou era viver outra coisa".

Palavras-chave: Marxismo; capital; política; ética.

Abstract: In this brief article we ask ourselves the questions, from where do we read The Capital? What are we celebrating? To become aware of the context from where we read it now and re-dimension it. Another underlying issue is latent, a task proposed by Manuel Sacristán: "the real issue that lies behind so much reading is the political question of whether the nature of socialism is to do the same as capitalism, although better, or was to live another thing".

Keywords: Marxism; capital; politics; ethics.

Citar este artículo:

Chicago para las Ciencias Físicas, Naturales y Sociales
Rodríguez Reyes, Abdiel. 2018. A 150 años de 'El Capital' de Karl Marx ¿Desde dónde lo leemos?. *Cuadernos de Formación y Participación Política, Humanidades Populares*, 13 (21): 87-100.

Chicago para las Humanidades
Rodríguez Reyes, Abdiel, "A 150 años de 'El Capital' de Karl Marx ¿Desde dónde lo leemos?", *Cuadernos de Formación y Participación Política, Humanidades Populares* 13 (21) (2018): 87-100.

APA
Rodríguez Reyes, A. (2018). A 150 años de 'El Capital' de Karl Marx ¿Desde dónde lo leemos?. *Cuadernos de descolonización y liberación, 13* (21), pp. 87-100.

MLA
Rodríguez Reyes, Abdiel. "A 150 años de 'El Capital' de Karl Marx ¿Desde dónde lo leemos?". *Cuadernos de descolonización y liberación* 13.21 (2018): 87-100.

Harvard
Rodríguez Reyes, A. (2018). A 150 años de 'El Capital' de Karl Marx ¿Desde dónde lo leemos?, *Cuadernos de descolonización y liberación, 13* (21), pp. 87-100.



Si asistimos ahora en nuestro movimiento a un estancamiento teórico, no es en manera alguna por que la teoría de Marx […] no pueda desarrollarse, ni porque ha "envejecido", sino, por el contrario, porque hemos tomado del arsenal marxista las armas intelectuales más importantes de las cuales hemos tenido necesidad hasta hoy, sin por eso agotarlo. No hemos sobrepasado a Marx en el curso de nuestra lucha práctica; por el contrario, Marx en sus creaciones científicas, se nos ha anticipado como partido de lucha activo en el plano de la práctica. No sólo Marx ha producido lo suficiente para nuestras necesidades, sino que nuestras necesidades no han sido todavía lo suficientemente grandes para la utilización de todos los pensamientos marxianos.

Rosa Luxemburgo

A modo de introducción

Este año (2017) se conmemoran 150 años de la publicación del tomo I de *El Capital* de Karl Marx. En varias partes del mundo se reunieron para analizar el *opus magnum* del gigante de Tréveris; revistas han preparado dossieres especializados, libros y compilaciones[1] para conmemorar esta fecha imprescindible. En este breve artículo nos hacemos las preguntas, ¿desde dónde leemos *El capital*? ¿Qué celebramos? Para tomar consciencia del contexto desde dónde lo leemos ahora y re-dimensionarlo. Otra cuestión de fondo está latente, una tarea propuesta por Manuel Sacristán: "el asunto real que anda por detrás de tanta lectura es la cuestión política de si la naturaleza del socialismo es hacer lo mismo que el capitalismo, aunque mejor, o consistió en vivir otra cosa" (Sacristán 2009, 168). Muchos gobiernos se tiñen de socialistas e izquierdas; Francia y España han tenido gobiernos "socialistas", pero sus políticas públicas caminan en otra dirección. Muchos gobiernos en *Abya Yala*[2], desde el de Hugo Chávez hasta el de Luis Inácio Lula da Silva en Brasil, se denominaron posneoliberales[3], implementaron políticas socialistas y asistencialistas, sin embargo, todos somos conscientes de los resultados de esa hibridez, lo cual trajo como

[1] Dentro de tanta bibliografía reciente, podemos resaltar algunas novedades bibliográficas: *El vuelo del fénix. El capital: lecturas críticas a 150 años de su publicación.* Coordinado por Roger Landa y editado por David Alvarado y Manuel Azuaje Reverón. Libro publicado por la Red de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad y CLACSO. Entre los autores: Pablo González Casanova, Miguel Ángel Contreras Natera, José Guadalupe Gandarilla Salgado, Juan José Bautista Segales, Isabel Monal, Claudio Katz, Itsván Mészáros Enrique Dussel, Jorge Veraza Urtuzuástegui, Roger Landa, Américo Alvarado, Renán Vega Cantor, Franz Hinkelammert, Marta Harnecker, Thierno Diop, Carlos Fernández Liria, Néstor Kohan. De Jaime Ortega Reyna: *Leer el capital, teorizar la política: contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría en tres momentos*. Y, por último, *La biblia del proletariado* de Horacio Tarcus, donde está todo lo que se tiene que saber sobre las ediciones de *El capital* en castellano. Para las referencias bibliográficas completas, véase la bibliografía al final.

[2] Aquí usamos *Abya Yala* en vez de América, rescatando el vocablo *Dulegaya* asignado a este territorio.

[3] Sobre los procesos posneoliberales, sería interesante seguir el trabajo periodístico y de análisis de coyuntura del profesor Emir Sader. Disponible en: goo.gl/mfdRqJ (12-07-2018).

consecuencia el estado actual en que se encuentran estos procesos políticos: algunos buscan enmendar los entuertos y otros perdieron el hilo de Ariadna. Se espera que, precisamente los errores sirvan de acicate para que la lectura, — de *El capital* —, nos sirva para experimentar otra cosa distinta[4] a lo dado en *Abya Yala*.

Para responder a nuestras preguntas, tenemos que saber, primero, ¿qué es lo que celebramos? La producción teórica de Marx y Engels es simplemente abrumadora, recae sobre el primero gran parte de la misma. Aún no se conoce la obra completa de ambos, de 114 volúmenes que se tienen contemplados en el proyecto de la MEGA (*Marx/Engels Gesamtausgabe*)[5], sólo han sido editados 60. Eso quiere decir que, de la producción teórica de ambos, apenas conocemos un poco más del 50% si hemos leído todo y, aún no está traducido todo al castellano. Este proyecto, por el cual se conocerá lo producido por ambos, tiene una larga historia, en principio, por lo que implicó e implica el pensamiento marxista en la praxis política y, además, lo que implica metodológica y académicamente; ambas cuestiones se conjugan en un pensamiento crítico con compromiso de cambiar para no quedar en lo mismo. Es decir, remover las estructuras del sistema capitalista que tiene a la humanidad al borde del colapso total. Ya nos decía Mészáros, llegaría el momento en que el capital ya no podría desplazar sus contradicciones, "presagiando así lo que él [Marx] llamaba el reino de la forma histórica nueva" (Mészáros 2009,119). No podría ser de otra forma que con justicia social y un ambiente sostenible.

Por otra parte, teniendo en cuenta nuestro contexto nacional, Panamá ha vivido todas las modalidades de colonialismo. De 1502 a 1821 el colonialismo español, — un *lapsus* de unión a Colombia —; de 1903 a 1999 de enclave colonial y, desde esa fecha a la actualidad, una condición de neocolonialismo estadounidense; por lo tanto, ameritaría una lectura descolonizadora[6] para desentrañar las consecuencias reales de vivir bajo tutelaje de diferentes formas de colonialismo. De tal forma que, pertenecemos a ese mundo neocolonial y no al de los países industrializados de Europa y Norteamérica. Cuando leamos *El capital*, tenemos la tarea de asumir nuestra realidad como elemento central de una lectura situada, para descubrir la riqueza de este libro para nosotros en *Abya Yala*. Compartimos la totalidad del sistema, pero las condiciones no son las mismas en los países industrializados con su "Estado de bienestar"[7] que en los países periféricos en donde no hay las mismas garantías. Hay que tener en cuenta estos matices para apreciar la riqueza del

[4] Como diría Nils Castro: "las izquierdas latinoamericanas están en tiempos de crear". Disponible en: goo.gl/eDfQu5 (06-06-2018).

[5] Se puede consultar el sitio web de la MEGA. Disponible en: goo.gl/yy5ja3 (08-07-218).

[6] Para analizar el alcance de ese neocolonialismo, el cual ya no necesita la presencia física en el territorio. Sólo con la Embajada es suficiente, además, de toda la maquinaria de la política exterior estadounidense incidiendo en los asuntos internos de la política nacional.

[7] Estado de bienestar cuestionado — incluso en Europa y en particular en España — por Vincenc Navarro. Puede consultarse muchos de sus textos en línea. Disponible en: goo.gl/TegXZw (08-07-218).

pensamiento de Marx en su justa dimensión. Otro aspecto importante es adentrarse en el propio Marx, las lecturas secundarias de comentadores son interesantes para enterarse de las discusiones actuales, pero adentrarse en el mismo Marx es una experiencia gratificante, de descubrimiento.

Uno de los trabajos de mayor riqueza en ese sentido, de leer a Marx y *El capital* en contexto, es el trabajo — podríamos decir también, programa — de investigación de Enrique Dussel[8], publicados en su mayoría en la Editorial Siglo XXI-México[9] entre 1985 y 1993. De allí podemos mencionar: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los GRUNDRISSE* (1985), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los MANUSCRITOS DEL 61-63* (1988), *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990) y *Las metáforas teológicas de Marx*[10] (1993). Solo queremos resaltar la investigación de Dussel como ejemplar de una lectura con plena conciencia de su *locus*. Después de adentrarse en el Marx mismo, se plantea la cuestión del último Marx relacionado con el mundo periférico. Dussel desentraña en el pensamiento de Marx los elementos para pensar la liberación latinoamericana.

¿Qué es lo que celebramos?

El capital es el trabajo más acabado en el cual se puede ver todo el rigor sistemático y la potencia de la crítica al sistema capitalista. Esa obra es la que celebramos este año, debemos encararla en sí misma. Como decíamos al inicio, la obra de Marx es abrumadora, aún está en movimiento pese a que corresponde al siglo XIX, es una obra intempestiva y clásica — y, como diría Italo Calvino[11], una obra clásica nunca termina de decir lo que tiene que decir —. Esto se cumple en Marx a cabalidad. El proyecto de la MEGA, tiene como objetivo publicar las obras completas en conjunto con Engels, aún está en pleno proceso de edición. La MEGA ha pasado por varios entuertos, hasta hace poco, en 1993, encontró su hogar definitivo, con lo que superó todas las limitaciones anteriores. A partir de la fecha en cuestión, la MEGA cuenta con el auspicio de la Academia Alemana de las Ciencias. Cuando los alemanes hacen algo, e intelectual en particular, lo hacen bien.

Este proyecto editorial tiene cuatro principios filológicos, solo hasta el 2025 estará completo en su totalidad. Lo primero a tener en cuenta es que, será una edición histórica-crítica de

[8] Dussel estudió durante diez años en los archivos de Ámsterdam las obras completas editadas e, incluso, inéditas de Marx y Engels. De allí surge el Marx de Dussel, "no es el mismo Marx del marxismo occidental, ni mucho menos del marxismo estándar, es decir, que cuando uno se enfrenta a la obra de Dussel y atribuye a ésta los presupuestos del marxismo común o estándar, de seguro tendrá muchos problemas de comprensión (Bautista Segalés 2014, 30). También, sobre el Marx de Dussel *cfr*. Teruel (2010).

[9] Para las referencias bibliográficas completas de Dussel, véase la bibliografía al final.

[10] Este último, editado por siglo XXI. La primera edición salió en España, en verbo divino (Navarra). La última edición tiene un muy sugerente prólogo dónde hace explicita la necesidad de hacer la crítica teológica.

[11] Sobre la concepción de lo clásico, es de sumo interés el texto de Calvino, *Por qué leer a los clásicos*. Disponible en: goo.gl/TegXZw (08-07-218).goo.gl/DpHW2B

gran erudición siendo una herramienta para profundizar y hacer confiable las traducciones en otros idiomas. Es necesario tener en cuenta que toda traducción es una traición y ninguna lectura es inocente. En no pocas veces, el pensamiento de Marx ha sido objeto de críticas infundadas y maleables a intereses particulares. Esta nueva edición subsanará todo esto en beneficio de quienes quieran estudiar realmente el pensamiento de Marx sin estar sujetos a las diatribas ideológicas de cada época. Los principios sobre los que opera esta traducción son: la *completitud*, se conocerán trabajos nunca publicados; segundo, la *fidelidad*, se publicarán, tanto en el idioma original, como en traducciones en conformidad con el manuscrito mismo; tercero, la *evolución de los textos*, en donde se apreciarán las diversas redacciones a las que sometía Marx a cada texto; por último, el *aparato crítico y erudito* que hace comprensible todo lo anterior. Estamos en un momento histórico de mucha importancia en cuanto a conocer la producción teórica de Marx y Engels completa. Los que estudien actualmente a Marx tendrán una ventaja, contarán con información a la que generaciones anteriores no tuvieron acceso.

Se puede hacer un breve recorrido para ver la relación inmediata entre las obras más significativas entorno a *El capital*. En esto, tenemos en cuenta la hipótesis de Enrique Dussel y Juan José Bautista[12] de que son varias redacciones de la gran obra que Marx preparó por casi dos décadas. Hay una relación entre los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (2007 [1857-58]), la *Contribución a la crítica de la economía política* (2013[1859]) y la *Crítica de la económica política* (2015 [1867]) propiamente. En la presentación — de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scarón — de la traducción de los *Elementos*, señalan que estos manuscritos “constituyen la primera síntesis de las investigaciones iniciadas por Marx en noviembre de 1850, en Londres”, si tomamos en cuenta esta fecha, hasta la publicación del tomo I, único que pudo ver Marx publicado, nos percataremos que fueron diecisiete años de trabajo. Para ser más concretos, los *Elementos* fueron una condición por la cual se hizo posible la *Crítica*, como señala Dussel:

> Los *Grundrisse*, para nosotros, no son sólo escritos preparatorios para *El capital*. De ninguna manera. Si *El capital* no hubiera sido escrito, los *Grundrisse* ya habían planteado las cuestiones esenciales. Estos ocho cuadernos iniciados en 1857 expresan el momento creador fundamental en la producción teórica de Marx, en el que éste logra con claridad de lo que en definitiva será el descubrimiento teórico radical de toda su vida […] el plusvalor. (Dussel 2010,13)

Ese fue el gran descubrimiento de Marx: el plusvalor. Pero, además, en su *Crítica* y trabajos periodísticos, se puede ver claramente su preocupación explícita por la revolución en los países no occidentales e industrializados, por un lado y, por el otro, cómo está configurado

[12] Esto lo trabajó en los últimos años Juan José Bautista en la Cátedra Dussel de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. En el curso: *Las cuatro redacciones de El capital de Marx* en dónde examinó en detalle en qué consisten las distintas redacciones, con el maestro Dussel e, incluso, más allá de él.

el mundo en torno al sistema capitalista y, en particular, el mundo colonial, lo cual nos interesa sobremanera. Es decir, nos interesa qué tiene el pensamiento de Marx para nuestra realidad sojuzgada al sistema capitalista. *Abya Yala* fue funcional estructuralmente al desarrollo del capitalismo en los países que se industrializaron a partir del encuentro de 1492. Con todas las riquezas materiales (metales precisos) extraídos y también el extractivismo epistémico[13]. En su *Crítica* está teorizada esa preocupación, en el capítulo XXV del tomo I, "la moderna teoría de la colonización", que debería despertar gran interés en nuestra lectura, al tener en cuenta la particular situación de nuestro país que, como anunciábamos al inicio, experimentó todas las modalidades de colonización, hasta la actualidad, aún estamos bajo el tutelaje de una potencia.

¿Desde dónde leemos a Marx?

Para delimitar nuestra lectura de Marx, nos ubicamos desde nuestro *locus*, *Abya Yala*; es decir, desde nuestro contexto geográfico inmediato. Somos consientes de la sistematicidad del capital, es decir que nada le es ajeno. Pero, para nosotros, es muy importante el significado de nuestro *locus* en la crítica de la economía política de Marx, en particular, en relación a la formación y organización del *moderno sistema mundial*[14] como una totalidad. A partir de esta pregunta, nos hacemos las siguientes: ¿Qué papel jugó *Abya Yala* en la formación del sistema capitalista? Y, ¿cuáles son las condiciones (sociales y ambientales por lo menos) en el mundo colonial, en particular en nuestro *locus*? Es necesario tener en cuenta esas distinciones entre lo particular y general del sistema capitalista y, nuestro papel en esa dinámica. Marx lo trató de forma muy breve y sin profundizar[15]. Quizá por no ser un tema central, muchas veces no se le presta la debida atención. Es nuestra responsabilidad hacernos cargo de la realidad, haciendo una lectura situada de Marx.

Una cosa es que el sistema capitalista interpele todo modo de producción e intercambio, en su univocidad totalizadora[16]y, otra, igualmente cierta, es que, cada espacio geográfico juega un papel distinto en ese mismo sistema y no todo modo de producción e intercambio

---

[13] Sobre el "extractivismo epistémico", es interesante la idea de Leanne Betasamasoke Simpson. Disponible en: goo.gl/wvT2a1 (05-07-218). Trabajada ampliamente por Ramón Grosfoguel.
[14] Sobre esta propuesta *cfr*. Wallerstein (2011)
[15] Algunos textos tratan sobre la cuestión. Por ejemplo, en el 2015, la Vicepresidencia del Estado Plurinacional Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional editó un texto con el título: *Karl Marx Escritos sobre la Comunidad Ancestral*. Que reúne otros textos medulares (publicados anteriormente) sobre esa cuestión, como el de Eric J. Hobsbawm. Y, como colofón: *La forma comunidad del proceso de producción. Formas comunales que han precedido al régimen del capital: algunas determinaciones de forma y contenido técnico-organizativo* de Álvaro García Linera. Disponible en: goo.gl/rtH4Tc (Acceso: 05-06-218).
[16] La idea trabajada por Franz Hinkelammert. Recientemente han salidos dos trabajos importantes de Hinkelammert que sintetiza parte de su obra. Primero una editada por Estela Fernandez Nadal, se puede consultar totalmente en línea y la segunda en AKAL por Juan José Bautista que se puede consultar parcialmente. Disponible en línea: goo.gl/cX5S67 (Acceso: 15-9-2018).

es capitalista, hay formas ancestrales, comunistas y comunales que operan a lo interno, pero marginalmente, que no son necesariamente capitalistas, pero por operar bajo el asedio del sistema capitalistas y tratar de ser una alternativa, como las ancestrales y comunales, tienden a desaparecer o funcionar mal, mientras el sistema capitalista cierra todas las válvulas que hacen posible esos espacios. Por ello, los regímenes comunistas tienden a fracasar, porque van a contracorriente del sistema, no son compatibles y se ven relegados con respecto a los "avances" de él, tienen todo en contra. Si a un gobierno le va bien en el sistema, es porque adopta la política y la ideología sistémica. Los más optimistas hablan de hibrides.

En la crisis actual del sistema capitalista está en juego esa dicotomía, en donde tiende a desaparecer toda alternativa y se afianza la univocidad del mismo, con esto, se incrementan, aún más, las contradicciones al punto de hacerlo inoperante. El sistema crea sus válvulas de escape que, a veces, son palabras vacías como: capitalismo verde, el rostro humano del capitalismo, lo cual es un oxímoron. Por la fuerza de los hechos, en su restructuración interna o externa, puede que esa dicotomía se desvanezca para dar paso a otra forma de organizar la vida en el planeta que conjugue todas las alternativas; la externalidad de la restructuración será posible mediante un cumulo de fuerzas sociales y populares organizadas que tengan como *background* los presupuestos teóricos de Marx, por su capacidad técnica y científica de comprender el problema del sistema capitalista para poder transformarlo.

Para volver sobre nuestras preguntas, la primera que nos hacíamos es: ¿desde dónde lo leemos? Esa pregunta tiene sentido si queremos pensar concretamente el lugar en que nos ubicamos al leer la obra, en este caso, *El capital*. Tenemos que apropiarnos de nuestra realidad para apropiarnos de la teoría. No es lo mismo Londres que Panamá. La segunda pregunta que se desprendería es, ¿qué papel jugó *Abya Yala* en la formación del sistema capitalista? Sobre este segundo aspecto, Marx se refirió en el *Manifiesto Comunista* (1848) y en *El capital* (1867) explícitamente sobre esto.

> La gran industria ha instaurado el mercado mundial que el descubrimiento de América había preparado. El mercado mundial ha propiciado un inmerso desarrollo del comercio, de la navegación, de las comunicaciones terrestres. Tal desarrollo ha influido, a su vez, en la expansión de la industria, comercio, navegación, ferrocarriles, en esta misma medida se ha desarrollado la burguesía, ha multiplicado sus capitales, ha relegado a un segundo plano a todas las clases legadas por la Edad Media (Marx y Engels 2015[1848], 51).

En *El capital*:

> La circulación de mercancías es el punto de partida del capital. La producción de mercancías y la circulación de mercancías ya desarrollada, el comercio, constituyen las premisas históricas bajo las que nace el capital. El comercio mundial y el mercado mundial abren en el siglo XVI la historia de la vida moderna del capital (Marx 2015[1867], 136).

En una versión lineal de la historia, quizá el contexto no tenga mucha importancia y, menos aquél en donde se piensa en abstracto, de espalda a la realidad concreta, del contexto específico desde donde se piensa. Cuando queremos pensar sin esforzarnos y comprometernos en ubicarnos en un tiempo y espacio, caemos en el eurocentrismo. Es habitual pensar que la teoría se cumple como profecía, o usar las recetas de otros para nuestras enfermedades. Cuando una teoría sistemática como la de Marx se trasmite mediante manuales y consideramos las resonancias políticas alternativas que presuponían sus hipótesis, resulta preeminente leer la obra misma en su movimiento dialéctico, desde la realidad circundante en que nos encontramos. Marx descubrió la plusvalía al observar la realidad que le proporcionaban las contradicciones de la revolución industrial en Inglaterra y la información a la que tenía acceso en la biblioteca del Museo Británico y no en otro lugar. Las realidades en otros países, particularmente periféricos tenían el mismo telón de fondo (las contradicciones del capital), pero, no las mismas formas de implementación y consecuencias — no idénticas—; por eso, no podemos hacer el mismo análisis unívocamente en todos los casos. Conocer el contexto es de singular importancia. Pensar que el mundo es homogéneo y podemos implementar las categorías y el mismo análisis a otras realidades es, sin duda, una actitud eurocéntrica e ingenua. Cuando decimos pensar en contexto no es únicamente el ejercicio de erudición de pensar en el contexto desde dónde el autor escribió la obra, sino, el contexto desde donde la leemos y leer en prospectiva. Lo cual cobra mayor relevancia cuando la teoría tiene implicaciones en la práctica y procesos políticos en curso.

Como vimos en ambas citas, tanto en el *Manifiesto* como en *El capital*, *Abya Yala* no solo fue el central para el sistema capitalista, sino que tiene una importancia analógica al funcionamiento de tal sistema. Como lo probaron en su momento los teóricos de la dependencia, en *Abya Yala*, "la vinculación de las economías periféricas al mercado mundial se verifica en términos coloniales" (Cardoso y Faletto 1996, 23), por lo tanto tenemos que problematizar la cuestión en función de esa forma de organizacón del sistema capitalista. Además, al ser una realidad distinta a la de los países industrializados "desarrollados" y "modernos", el análisis no puede ser el mismo, ni tampoco las conclusiones idénticas; compartimos las mismas contradicciones inherentes al sistema, pero las formas de dominación y explotación son distintas, "el subdesarrollo existe en forma de

determinadas relaciones estructurales con los centros desarrollados" (Hinkelammert 1983,17) y modernos.

Aquí, quisiéramos hacer énfasis en nuestra siguiente pregunta: ¿Cuáles son las condiciones en el mundo colonial, en particular, en nuestro *locus*? Como hemos visto con los dependentistas, la situación se debe analizar en términos coloniales y de subdesarrollo o, en otras palabras, en una situación distinta a la que pensaba Marx *El capital*; nuestra realidad, por razones obvias, estaba al margen. El Marx maduro dio un giro en su análisis del mundo colonial, donde la explotación del sistema capitalista se vive con mayor crudeza que en los países industrializados donde aún hay garantías. Fanon hablaba de la zona del *ser* y del *no ser*, en donde no es lo mismo la explotación. Incluso, hay países de la periferia empobrecida en donde sería un privilegio ser explotado con un salario de obrero de un país europeo. Las condiciones de precariedad e indigencia en la periferia nos deben llevar a evaluar la abstracción que hacemos, muchas veces, de las categorías marxistas aplicadas a otros contextos. En ocasiones, no tienen asidero en la realidad porque no estamos pensando categorialmente.

La segazón eurocéntrica, inconsciente muchas veces, no nos permite ver la riqueza dialéctica que nos brinda el pensamiento vivo de Marx. Creo que mucho tiene que ver con la dicotomía mal planteada que presupone la undécima tesis sobre Feuerbach: no se trata de interpretar el mundo, sino de cambiarlo, la cual es mal interpretada cuando no se entiende que para lo uno se necesita lo otro. En el capítulo XXV de *El capital*, podemos ver, explícitamente, algunas distinciones que hace Marx en su análisis que vale la pena traer a colación para distinguir entre los países hegemónicos expansionistas como Inglaterra y Estados Unidos y las colonias. Señala Marx:

> Otra cosa acaece en las colonias. En éstas, el régimen capitalista tropieza por doquier con el obstáculo del productor poseedor de sus propias condiciones de producción y que se enriquece él mismo con su trabajo, en vez de enriquecer al capitalista. Se confirma aquí, prácticamente, en su lucha, la contradicción entre dos sistemas económicos diametralmente opuestos. (Marx 2015[1867], 681)

Tenemos que estar concientes de las oposiciones entre el mundo industrial, expansionista y colonizador y, el mundo colonial, periferico y subdesarrollado no es lo mismo, se viven sitauciones analógicas, pero las condiciones son distintas. Para comprender lo que nos puede decir Marx hoy, tanto para críticar al sistema, como para transformarlo, es necesario abrir los ojos en esa dirección y no cerrarse a la banda unidimensional de leer a Marx desde una realidad univoca y abstracta que no pertenece vivencialmente a la nuestra.

Hacia una lectura descolonial de *El capital*

Luego de hacernos esta serie de preguntas, podemos ir pesando concretamente en qué tipo de lectura queremos hacer de Marx o, para decirlo en otros términos, cómo entramos a su gran obra, que como decía Rosa Luxemburgo, es inagotable. Dependiendo de nuestros intereses y objetivos es que podemos ir adentrándonos en ella, con el interés de transformar el mundo — esa utopía marxiana — y socializar, estar en el mundo en una relación metabólica con la naturaleza. En ese sentido, nuestra lectura sería descolonial, en cuanto que, no reproducirá los patrones coloniales de poder que se inoculan en el ser, estar y pensar, que tiene a la humanidad como su casa común: el Planeta Tierra, al borde del colapso total. Darle un giro a esa forma moderna de ser, estar y pensar, es a lo que se aboca una lectura de esta naturaleza. En la riqueza del pensamiento de Marx podemos encontrar elementos explícitos e implícitos para transitar en esa dirección.

Lo que busca una lectura en contrasentido del eurocentrismo es desnudar la colonialidad que se manifiesta en el ser, estar y pensar. Se impone desde la exterioridad y se reproduce internamente, se convierte en una cadena circular; entonces, el giro o lectura descolonial buscar romperlo por es eslabón más débil ¿Cuál es? Es precisamente el tema que pretende desenmarañar una lectura a contrasentido o que le dé un giro al curso habitual; de eso se trata una lectura descolonial de *El capital* o cualquier otra obra cumbre del canon de pensamiento crítico. Lo cual tendrá implicaciones ontológicas, políticas y epistemológicas, por lo menos. Desde el punto de vista trascendental, vemos como la modernidad capitalista trató de apagar e instrumentalizar el espíritu abyalense, hasta dónde pudo con sus diversos dispositivos de dominación. Desde el punto de vista de la acción, se nos inoculó una forma de pasividad e individualidad que tiene sus altas y bajas, y muy excelsas experiencias de resistencias, al final socaban parcialmente ante esa misma modernidad totalitaria. A nivel del conocimiento, en no pocas veces hemos sido reproductores hasta sucursaleros de los prejuicios ideológicos de otros.

Hay varios intentos de hacer una lectura sin ataduras ideológicas y eurocéntricas, con diferentes códigos que ya han transitado por esta vía, como son los casos de Bolívar Echeverría y Enrique Dussel, entre otros:

> Ya en los años setenta y ochenta, el "marxismo latinoamericano" buscó sus primeras estrategias para salir del occidentalismo, el eurocentrismo y la teología. Así lo demuestran contundentemente las obras de Aníbal Quijano, José Aricó, Carlos Pereyra, René Zavaleta, Ruy Mauro Marini, Sergio Bagú, Fernando Martínez Heredia, Pablo González Casanova, entre muchos otros. Ubicados en las coordenadas que vinculaban a la crítica radical del capitalismo con construcción popular de la nación, renovaron, en la medida de las posibilidades de la época, al marxismo como discurso crítico también apto para lo que entonces era denominado como las "periferias" del mundo

> capitalista […] Más allá de esa vereda que tomó aquella primera intentona por despejar y hacer útil al marxismo para nosotros […] se trata de la necesidad de repensar las categorías legadas por el autor de El Capital a partir de una operación teórica que permita avanzar rumbo al proceso de descolonización, como en el terreno de la epistemología (es decir, la construcción de categorías y la crítica de ellas) y también en el de la práctica (es decir, que tensione elementos y momentos de la construcción de alternativas) (Ortega 2017, 48).

Este breve panorama nos va despejando el camino. Como decíamos, Enrique Dussel está más cera de lo que hoy se conoce como el "giro decolonial" o descolonización sencillamente (ya a lo interno de esta descolonización hay varias acepciones). Dussel junto a una pléyade de pensadores/as entre ellos algunos mencionados en la cita, se posicionó y comprometió con éste giro descolonizador, siendo por un lado uno de los fundadores, como también uno de sus promotores, incentivando a continuar en esta línea heterogénea de investigación y praxis política, que como bien señaló Ortega se trata de ambas cosas, de una "operación teórica", pero además, de la "construcción de alternativas" políticas. Esto se está materializando en diversas experiencias, llámese descoloniales, desde abajo, desde movimientos de bases, comunales, feministas, pero también desde arriba, desde los llamados gobiernos posneoliberales con la *Escuela de Pensamiento Descolonial* en Venezuela. La idea analógica que opera internamente en estas experiencias, es dar ese giro que desmonte la colonialidad y así romper el eslabón más débil, para formar nuevas subjetividades descolonizadas capaces de encarar los retos de este proceso de transformar el mundo como nos lo propusiese Karl Marx.

Es precisamente la descolonización un paso importante para la transformación. Enrique Dussel que ha estado cerca de la evolución de ésta, en su génesis hasta su fundamentación, desde hace varios años ha propuesto y sigue desarrollando un proyecto para que esto sea factible, es lo que él llamó la *Transmodernidad*. Éste proyecto que implicó una lectura de toda la obra de Marx y Engels, tanto lo editado como lo inédito, dio paso al *Marx de Dussel* (*cf.* Teruel, 2010), el cual anima a encarar la titánica tarea de hacer nuestra propia lectura de Marx, con la ayuda de categorías como "exterioridad" y principios: "material, formal y de factibilidad", además, cado uno de estos con distintos momentos "crítico, negativo y de creación", así vamos atinando y, como consecuencia, incorporamos la visión y cosmovisión del Sur, de la periferia, de *Abya Yala* en su complejidad para la critica general a la modernidad y al capitalismo.

A modo de conclusión

En estos 150 años de *El capital*, en donde no nos podemos sacudir del todo de la moda de leerlo para la fecha conmemorativa; estamos conscientes de que, como buen clásico, se sacudirá de ese polvillo ferial. Marx y *El capital* aún gozan de profunda actualidad. Tendremos que leer al clásico con el objetivo de descolonizar nosotros/as mismos/as la lectura para continuar el aprendizaje y desarrollar sus hipótesis, si en realidad aún queremos transformar el mundo. Es necesario leerlo desde nuestra condición y contexto para poder capturar su verdadera riqueza. En ese sentido, se hace imprescindible pensar desde analogías y no la univocidad que la modernidad y el capitalismo trata de mantener, así iríamos descubriendo las creaciones científicas de Marx en sus justas dimensiones.

Es desde este contexto que nos preparamos para leer *El capital,* desde nuestros intereses y experiencias concretas, teniendo plena conciencia ontológica, epistemológica y política de lo que ello implica. Eso nos brindará otro *corpus* teórico con mayor capacidad explicativa de comprender nuestros procesos políticos en curso y de actuar para transformarlos en un mundo donde quepan muchos mundos, dirían los zapatistas. Esa es una de las lecciones que podemos extraer a 150 años después de que en septiembre de 1867, se publicara ese primer tomo del que tanto hemos hablado e intentamos asimilar para avanzar.

Referencias

Aricó, José. 2010 (1980). *Marx y América Latina.* México: Fondo de Cultura Económica.

Bautista Segalés, Juan José. 2014. *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental.* Madrid: AKAL.

Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto. 1996[27]. *Dependencia y desarrollo en América Latina.* México: Siglo XXI.

Dussel, Enrique. 2010[4]. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse.* México: Siglo XXI.

Hinkelammert, Franz. 1983. *Dialética del desarrollo desigual.* Honduras: EDUCA.

Landa, Roger (coord.), David Alvarado y Manuel Azuaje Reverón (eds.). 2018. *El vuelo del fénix. El capital: lecturas críticas a 150 años de su publicación*. Buenos Aires: Red de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad / CLACSO.

Marx, Karl y Friedrich Engels. 1964. *Sobre el sistema colonial del capitalismo.* Buenos Aires: Ediciones Estudio.

Marx, Karl y Friedrich Engels. 1972. *Materiales para la historia de América Latina.* (Preparación, traducción y notas) Pedro Scaron. Argentina: Cuadernos de Pasado y Presente.

Marx, Karl y Friedrich Engels. 2015[2] (1848). *Manifiesto Comunista.* (Introducción y traducción) Pedro Ribas. Madrid: Alianza.

Marx, Karl. 2015[4] (1867). *El capital. I. Crítica de la economia política*. (Traducción) Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.

Mészáros, István. (2009). *La crisis estructural del capital.* Venezuela: Gobierno Bolivariano de Venezuela.

Moore, Stanley. 2011[9] (1971). *Crítica de la democracia capitalista.* México: Siglo XXI.

Musto, Marcello. 2011. *Tras las huellas de un fantasma.* México: Siglo XXI.

Ortega Reyna, Jaime. 2018. *Leer el capital, teorizar la política: contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría en tres momentos.* México: CEIICH/UNAM.

Ortega Reyna, Jaime. 2017. Descolonizar la crítica de la economía política. *Revista CoPaLa,* 4: 45-57.

Rohbeck, Johannes. 2016. *Marx.* Madrid: Alianza.

Rosdolsky, Román. 1979. *Génesis y estructura de El capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse).* México: Siglo XXI.

Sacristán, Manuel. 2009. *Pacifismo, ecologismo y política alternativa.* España: Público.

Tarcus, Horacio. 2018. *La biblia del proletariado. Traductores y editores de El capital.* Argentina: Siglo XXI.

Teruel, Flavio Hernán. 2010. El Marx de Dussel. Notas acerca de la recepción dusseliana de la obra teórica de Karl Marx. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 12: 77-82.



Aportes de la Ética de la Liberación para una Filosofía de la Educación Latinoamericana

por Nadia Heredia

Aportes de la Ética de la Liberación para una Filosofía de la Educación Latinoamericana

Contribuições da Ética da Libertação para uma Filosofia da Educação Latino-Americana

Contributions of the Ethics of Liberation for a Philosophy of Latin American Education

Nadia Heredia
Doctora (c) en Educación
Docente de la Universidad Nacional del Comahue
Neuquén, Argentina
nadyheredia@yahoo.com.ar

Este trabajo se encuentra depositado en Zenodo
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.1484527

Resumen: La Filosofía de la Educación como campo disciplinar hoy está en un momento de fructíferos debates, y ese es el planteo que hoy nos interesa compartir. Por tener dos grandes ramas que la conforman, la filosofía por un lado, y la educación por otro, la FDE se nutre y se resignifica constantemente en un doble movimiento reflexivo: el de situar a la filosofía como núcleo renovador de los interrogantes educativos, por un lado, y el de renovar los propios sentidos de la educación socialmente establecidos, por otro, problematizándolos desde nuevos contextos, tanto temporal como geopolíticamente hablando.

Palabras clave: Ética; filosofía; educación; liberación.

Resumo: A Filosofia da Educação como um campo disciplinar hoje está em um momento de debates frutíferos, e essa é a proposta que estamos interessados em compartilhar hoje. Por ter dois ramos principais, a filosofia de um lado, e a educação do outro, o FDE é nutrido e constantemente ressignificado em um duplo movimento reflexivo: o de colocar a filosofia como um núcleo renovador de questões educacionais, por exemplo, de um lado, e de renovar os sentidos socialmente estabelecidos da educação, de outro, problematizando-os a partir de novos contextos, tanto temporal quanto geopoliticamente falando.

Palavras-chave: Ética filosofia; educação; libertação.

Abstract: The Philosophy of Education as a disciplinary field today is in a moment of fruitful debates, and that is the proposal that we are interested in sharing today. Because it has two major branches, philosophy on the one hand, and education on the other, FDE is nourished and constantly resignified in a reflexive double movement: that of placing philosophy as a renewing nucleus of educational questions, for one side, and that of renewing one's socially established meanings of education, on the other, problematizing them from new contexts, both temporally and geopolitically speaking.

Keywords: Ethics; philosophy; education; philosophy of liberation.

Citar este artículo:

Chicago para las Ciencias Físicas, Naturales y Sociales
Heredia, Nadia. 2018. Aportes de la Ética de la Liberación para una Filosofía de la Educación Latinoamericana. *Cuadernos de Formación y Participación Política, Humanidades Populares*, 13 (21): 102-13.

Chicago para las Humanidades
Heredia, Nadia, "Aportes de la Ética de la Liberación para una Filosofía de la Educación Latinoamericana", *Cuadernos de Formación y Participación Política, Humanidades Populares* 13 (21) (2018): 102-113.

APA
Heredia, N. (2018). Aportes de la Ética de la Liberación para una Filosofía de la Educación Latinoamericana. *Cuadernos de descolonización y liberación, 13* (21), pp. 102-113.

MLA
Heredia, Nadia. "Aportes de la Ética de la Liberación para una Filosofía de la Educación Latinoamericana". *Cuadernos de descolonización y liberación* 13.21 (2018): 102-113.

Harvard
Heredia, N. (2018) "Aportes de la Ética de la Liberación para una Filosofía de la Educación Latinoamericana", *Cuadernos de descolonización y liberación,* 13 (21), pp. 102-13.



A modo de Introducción

(…) Hablamos aquí de aproximarnos en la fraternidad, acortar distancia hacia alguien que puede esperarnos o rechazarnos, darnos la mano o herirnos, besarnos o asesinarnos. Aproximarse en la justicia es siempre un riesgo porque es acortar distancia hacia una libertad distinta. (Dussel 1977, 30)

La Filosofía de la Educación[1] como campo disciplinar hoy está en un momento de fructíferos debates, y ese es el planteo que hoy nos interesa compartir. Por tener dos grandes ramas que la conforman, la filosofía por un lado, y la educación por otro, la FDE se nutre y se resignifica constantemente en un doble movimiento reflexivo: el de situar a la filosofía como núcleo renovador de los interrogantes educativos, por un lado, y el de renovar los propios sentidos de la educación socialmente establecidos, por otro, problematizándolos desde nuevos contextos, tanto temporal como geopolíticamente hablando.

Una de las funciones centrales de la interrogación filosófica en la FDE consiste en problematizar los sentidos mismos de la educación, o tal como se ha definido por mucho tiempo, la FDE se interroga acerca de los fines de la educación, tomando la pregunta por el fin como aquella pregunta por antonomasia de la filosofía. Preguntarnos acerca de los fines apela al intento inagotable de argumentar acerca de los sentidos que le damos a esos fines, ligándolos directamente a nuestros valores sociales circulantes, de ahí la importancia de llevar este planteo al área educativa.

Siguiendo esta línea, y sin entrar en el debate acerca de qué es lo específico del campo disciplinar de la FDE, partiremos para el desarrollo de este trabajo de la definición que nos ofrece Walter Kohan (1996) y que la postula como la disciplina que "*procura comprender aquello que la educación, en su particularidad frente a otras prácticas sociales, constituye en una de sus funciones más salientes: la conformación de determinado tipo de sujetos*" (Kohan 1996).

En este sentido, es que se considera que los aportes de la FDE en proponer un comprometido debate acerca de las subjetividades que educativamente estamos ayudando a conformar, es el inicio de un camino que en realidad, y en primera instancia, pretende ser una crítica a las subjetividades que como sociedad estamos forjando. En palabras de Kohan:

[1] FDE de ahora en más.

> (…) para una filosofía de la educación en estos días se vuelve particularmente relevante la pregunta sobre el tipo de subjetividad que la educación contemporánea contribuye a constituir: ¿cuál es el sujeto que las instituciones educacionales en nuestros días coadyuvan a conformar? Como filósofos en la educación, la pregunta se vuelve una interpelación a nuestra práctica y a nosotros mismos: ¿Qué sujetos coadyuvamos a conformar en nuestra práctica de profesores de filosofía de la educación? La pregunta abarca a nosotros y a los "otros", a profesores y alumnos, a todos los partícipes de una experiencia educacional (Kohan 1996).

De esta manera, entender la FDE como una práctica de resistencia y liberación, tal como la plantea Kohan, implica desnaturalizar, en tanto genuina posibilidad de cuestionar, nuestros valores, nuestras prácticas cotidianas, nuestras miradas históricas sobre nuestra propia subjetividad como educadorxs y, lo que es más importante aún, más allá de la educación:

> (…) Se trata de generar condiciones para que cambien las formas de relación, para que de nuestra práctica educacional puedan emerger nuevas formas de subjetividad, relaciones creativas de existencia política, prácticas educacionales más reflexivas de libertad (Kohan 1996).

Como ya ha sido ampliamente trabajado en los debates pedagógicos la relación poder-saber con relación a la conformación de subjetividades desde una mirada normalizadora, con todo lo que esta categoría encierra desde el abordaje Foucaultiano, nos interesa compartir aquí una mirada educativa que problematice nuestras prácticas desde otras teorías que, también han colaborado en la reproducción de concepciones sociales que no han apostado a la importancia, y hasta a la urgencia, de revalorizar los vínculos humanos. Desde esta postura apostamos a la importancia de comenzar a reflexionar tanto educativa como socialmente sobre el amor como amorosidad, la presencia como hospitalidad, y la palabra como conversación, a sabiendas que éstos no son temas menores, ni filosófica ni socialmente hablando. La importancia de lo vivido como experiencia de vida en las instituciones educativas de las que somos o hemos sido parte, tienen la capacidad de marcar destinos. Asumir educativamente semejante responsabilidad, es solo un primer paso que tiene la clara intencionalidad de interpelarnos acerca de qué estamos haciendo como sociedad con el amor como amorosidad, con la presencia como hospitalidad y con la palabra como conversación.

A partir de todo lo dicho, podemos ver que los aportes que la Ética de la Liberación puede hacer para repensar la conformación y formación de estas nuevas subjetividades, en el ámbito educativo en particular, pero siempre pensando en generar prácticas más humanizadas en la sociedad en general, son más que relevantes.

Pensar y sentir la alteridad como *necesariamente rebelión* (Dussel 1980) del/a Otro/a, en tanto su voz y su presencia nos desestabilizan e interpelan, no plantea un escenario simple.

Educación y sociedad se encuentran así frente al mismo desafío: o bien nos asumimos como sujetos promotores de fraternidad y amorosidad o bien nos seguimos sintiendo inmunes al promover educativamente, de una u otra forma, nuestro supuesto *egoísmo naturalizado*. Las opciones son más que dos, siempre son más que dos, lo sabemos. Mas la urgencia en desenmascarar estas prácticas que, probadamente nos han deshumanizado cada vez más, exige sentirnos responsables de lo que es, y de la que ha venido siendo en la relación ética y educación. Interrogarnos acerca de cómo estamos formándo(nos), deformándo(nos) y sintiéndo(nos) en educación, y más allá de ella es lo que aquí pretendemos ahondar, no como una forma de brindar nuevas respuestas, sino lo que es más importante, para generar nuevos interrogantes.

Hacia la resignificación del amor, la ternura y otras irracionalidades

La mayor parte de los hombres ha pasado dormida sobre la tierra. Comieron y bebieron; pero no supieron de sí. La cruzada se ha de emprender ahora para revelar a los hombres su propia naturaleza, y para darles, con el conocimiento de la ciencia llana y práctica, la independencia personal que fortalece la bondad y fomenta el decoro y el orgullo de ser criatura amable y cosa viviente en el magno universo (Martí 1963).

En la búsqueda realizada para plantear la resignificación del amor como pilar de la enseñanza pedagógica, el quién nos diga algo sobre el amor, no era un detalle menor. En esa búsqueda, se nos presentó José Martí (1963) con un artículo muy corto y bello denominado "Maestros Ambulantes", incluido en *Nuestra América*. Como la idea también fue siempre partir de un enfoque Latinoamericano, la idea de este apartado es cruzar algunas ideas que postula Martí, con algunas miradas filosóficas que nos dimensionarán hasta qué punto pensar la amorosidad como base de todo acto educativo es en sí, una fuerte crítica a las bases mismas del sistema capitalista.

Si bien no se pierde de vista el hecho de reconocer a la institución educativa como parte central de procesos Modernos de homogenización y normalización, el planteo fuerte que aquí queremos hacer nos lleva a preguntarnos de qué forma en nuestros días, muchos de estos principios siguen intactos.

La escuela, hija buscada y deseada de la Modernidad, aún hoy sigue sin cuestionar de raíz una de las creencias que sustenta las prácticas más inhumanas del sistema capitalista, como es por ejemplo, la afirmación que sostiene que el hombre es egoísta por naturaleza, tal como lo hacen Hobbes y Adam Smith, entre otros-; O, como dirá Hobbes, que "*el hombre es el lobo del hombre*" (Hobbes 1979).

Ya nos había advertido Enrique Dussel (2000) en su *Ética de la Liberación* acerca de la falsedad históricamente inobjetada de estos argumentos hobbesianos, en tanto que si el objetivo era expresar que los hombres se matan entre sí cuales lobos, esto sería falso, ya que ni siquiera los lobos se matan entre si. Lo que es más, recientemente, en la Séptima Sesión de su Seminario sobre *Pensamiento Crítico* fue puesto de manifiesto que, si fuéramos egoístas por naturaleza, como también está planteado desde la base del actual mercado capitalista, ya hubiésemos desaparecido, porque "*una especie que se mata a si misma no sobrevive. La especie humana tiene una fraternidad originaria muy fuerte que es la que permite defender al grupo primero, y no a los individuos*". En palabras de Dussel "*la comunidad funda la individualidad*" (Dussel 2013), sin embargo, y con una evidente intención deshumanizadora, en tanto corta las relaciones sociales e históricas preexistentes, el sistema económico capitalista realza y parte de la ficción del individualismo fetichizado, presentado *ideológicamente* o de *forma fetichista abstracta* –según el joven o el viejo Marx-, ocultando estas relaciones, siempre sociales que sostienen a los individuos. Dicho de otra manera, la propia categoría de individuo se sostiene por la relación preexistente con una comunidad que lo constituye.

Desde el planteo que queremos hacer, uno de los objetivos principales consiste en visibilizar y problematizar las sutilezas con las que cotidianamente alimentamos esta fetichización individualista desde nuestras instituciones educativas, y cómo estas prácticas contribuyen en suma a construcciones de subjetividades que tienden a dar continuidad a la exclusión y a la opresión tanto escolar, como social.

En este sentido cabría preguntarnos ¿Qué lugar le estamos dando al amor como forma educativa de relación si no cuestionamos por ejemplo, el propio ordenamiento educativo en torno a la meritocracia? ¿De qué forma podemos cuestionar seriamente el egoísmo natural si continuamos promoviendo la competencia individualista? ¿Dónde estamos anclando en última y en primera instancia las bases de lo que entendemos por saber? En suma ¿Cómo estamos entendiendo esta conformación de subjetividades sin fortalecer lazos de fraternidad y amorosidad? En palabras de Martí:

> Los hombres necesitan quien les mueva a menudo la compasión en el pecho, y las lágrimas en los ojos, y les haga el supremo bien de sentirse generosos: que por maravillosa compensación de la naturaleza, aquel que se da, crece (…) (Martí 1963).

En este sentido, profundizar nuestra mirada crítica a la educación tal y como se nos presenta en su formato hegemónico actual, implica aún dar un paso más en la visibilización de la función normalizadora de la escuela –como de otras instituciones- tal como ya nos la planteara Foucault. Implica involucrarnos en el arduo proceso de revalorizar las vinculaciones sociales desde la amorosidad:

> He ahí, pues, lo que han de llevar los maestros por los campos. No sólo explicaciones agrícolas e instrumentos mecánicos; sino la ternura, que hace tanta falta y tanto bien a los hombres (Martí 1963).

Nuevamente la lógica moderna totalizante parece haber delineado caminos educativos y social es que separan razón de sentir, conocimiento de experiencia, saberes legitimados –como la ciencia europea- de saberes que no pueden tener lugar en las academias –siempre ligado a lo originario o no europeo-. Desfetichizar a lxs Otrxs en educación implica así, volverlo a sumir en un mundo de relaciones, alejándonos adrede de postulas racionales solipsistas, individualistas competitivas, aunque sea a contracorriente del modelo en el que inclusive hemos sido formadxs. Se podría tratar entonces, de recuperar el sentido mismo de la amorosidad como sustento de toda dignidad posible, asumiendo la más genuina experiencia de saber que todo lo que somos se construye al fin en comunidad.

Algunas especificidades del campo educativo

> El único imperativo que el maestro debe sostener con tenacidad frente a un alumno es "¡tú puedes!" (Cerletti 2003).

Si bien como expusimos anteriormente hay supuestos muy profundos que subyacen a nuestras prácticas educativas cotidianas respecto de cómo entendemos las subjetividades y la relación entre estas subjetividades, hay temas que siempre acucian la práctica educativa y que van cambiando de urgencias de acuerdo a los cambios que van habilitando también los diferentes marcos político-educativos que atraviesan lo escolar.

En Argentina, y por varias medidas político-educativas uno de los temas más trabajado hoy en día es el tema de la denominada *inclusión educativa*, orientado a sectores casi específicos de la sociedad: aquellos más vulnerados históricamente tal como sectores empobrecidos, adultxs no escolarizadxs, estudiantes en situación de discapacidad, etc. Tal como plantea Estanislao Antelo (2011) si bien algunos sospechan de la legitimidad de ese gesto hay que estar realmente desquiciado para oponerse a la inclusión, y este no es el eje de nuestra propuesta, no al menos desde ese abordaje. Lo que aquí nos interesa retomar -en continuidad con nuestro planteo acerca de qué subjetividades escolares y sociales formamos o colaboramos en formar como educadorxs-, apunta a problematizar ética y hasta filosóficamente lo que sustenta la noción misma de inclusión, desde lo que sería una lógica excluyente de construcción de alteridades. Siguiendo en este planteo a Carlos Skliar (2000), hay dos ideas fundamentales que sustentan estas prácticas inclusivas y son las que en este apartado intentaremos formular. La primera, refiere a lo que implica la construcción educativa de alteridades diferentes a lo escolarmente entendido como "normal", relacionando también dicha alteridad con la noción de deficiencia. La segunda idea,

refiere a que para pensar en incluir a alguien, un o una estudiante en este caso, primero tenemos que pensarlx *afuera*. Es decir, si asumimos sin más esta idea de inclusión, estaríamos naturalizando una idea errónea y es la de considerar que alguien puede estar por fuera de un nosotrxs que somos, sea cual sea ese nosotrxs. Como vemos, ambas ideas están relacionadas ya que si construimos esa alteridad como extranjera, luego, en un segundo momento debemos incluirla de un afuera que socialmente hemos construido. Siguiendo esta argumentación, la alteridad es y será lo que la normalidad o más bien, lxs anormalizadores de turno construyan, y esas son las alteridades que de algún modo es la que deben ser incluidas. Nos dirá Skliar:

> La lista de los sujetos y grupos excluidos es cada vez más inacabable, cada vez más mayoritaria. Resulta de la construcción de la alteridad, de la producción de esos Otros que no somos, en apariencia, nosotros mismos. Pero que utilizamos para poder ser nosotros mismos (Skliar 2000).

Que no se entienda aquí se están negando las posibles desigualdades existentes, lo que desde este enfoque se cuestiona en todo caso, es la construcción educativa de *un diferente* que, podría llevarnos a nuevos matices de escolaridades "*especiales*" donde toda diferencia y desigualdad, tiende a ser deficitaria y hasta patológica. Desde estas lógicas la inclusión se presenta como una inclusión excluyente, como la llamará Skliar, en tanto quien es incluidx lo es siempre desde *ese* lugar de extranjeridad, o de exterioridad –dirían Levinas (2002) y Dussel (1977)- o de incompletud, dirá Skliar.

La peligrosidad de estos argumentos, existentes hoy en educación, es que tienden a desplegar un inacabable número de prácticas focalizadas, realizadas generalmente por especialistas y expertos que, amparados en la autoridad científico-médica van diciendo qué se puede y qué no se puede o debe hacer con *estas* personas, o lo que es peor, qué es lo que estas personas pueden llegar a hacer y a *ser*… Nos encontramos de esta forma con afirmaciones docentes tales como "*lxs estudiantes de otras culturas –generalmente originarias- hablan poco*", "*lxs estudiantes en situación de discapacidad difícilmente logren trabajar el día de mañana*", "*lxs estudiantes pobres difícilmente lleguen a instancias de aprendizaje universitario*", a lo que sigue como planteo concreto de imposibilidad de hacer algo con ellxs en las aulas la siguiente pregunta "*¿para qué estudian?*" o bien el clásico "*No estoy preparadx para esto...*".

Comprender la normalidad o, mejor dicho, la normalización como un proceso histórico de escolarización basado en la homogenización de singularidades, y asumir en nuestros sistemas educativos rasgos del disciplinamiento panóptico -que implica entre otras cosas, la eliminación a través del examen, la vigilancia y el control del cuerpo en el espacio y en el tiempo, y la sanción normalizadora de toda conducta "desviada"-, y que ha sido tan trabajado en nuestras formaciones, parece haber caído en saco roto cuando educativamente nos seguimos peguntando qué hacer con *esto*, sin siquiera advertir que

este *esto* son personas, con sueños, expectativas, pero lo que es mejor aún, con un infinito abanico de posibilidades que, si aún no han sido planteadas, serían más bien un desafío, que una amenaza.

La Totalidad pedagógica dominante, tal como la llama Dussel (1980), se ha caracterizado por reproducir la lógica opresora de todas las diferencias existentes, a la luz del modelo o ideal de hombre – y solo hombre – ilustrado, europeo, cuya caracterización se puede plasmar en su blancura, su racionalidad científica-instrumental, su apariencia física que lo aleja de concepciones de lo anormal y la pobreza. La pregunta urgente que cabe desde este planteo es hasta qué punto desde nuestras instituciones educativas somos capaces de asumirnos como partícipes directos o indirectos de estas ausencias persistentes, que sin embargo siguen siendo cuestionadas en sus actuales presencias.

La profunda ausencia de voces y sectores sociales completos en nuestros colegios, en nuestras universidades, y demás formatos escolares, nos debe mover a reflexionar al menos en qué estamos haciendo quienes las conformamos para reproducir esas continuas exclusiones institucionales que, aunque no inician seguramente en la institución escolar, sí determina ésta, otras exclusiones sociales subsiguientes.

Desde nuestro rol de educadorxs la propuesta que plantea Skliar tiene que ver con poder empezar a pensar, al menos, de qué forma somos capaces de entender la educación como una práctica que puedo ejercer con *cualquiera*. La tipificación de la *cualquieridad* aparece aquí como un intento de escapar a las lógicas totalizantes que construyen cualquieras deficientes. Reconocernos como partícipes activxs de estos procesos de cuestionamiento de construcciones pedagógicas de alteridades deficientes en nuestras prácticas, tanto docentes como de nuestras cotidianidades, quizás sea el punto inicial para lo que Dussel denominó como una "pedagógica de la liberación" (Dussel, 1980) y que hoy hasta podríamos pensar como una *pedagógica social de la liberación*. Tal como lo plantea Enrique Dussel (1977), la alteridad es nuestra única posibilidad de apertura al futuro, hacia otra libertad, en tanto que las Totalidades no se transforman desde su adentro homogenizador, y tampoco se transforman desde una presencia como lejanía. El camino, parece ser, probadamente, Otro. Un camino de amorosidad:

> Tal vez allí resida toda la posibilidad y toda la intensidad del cambio de amorosidad en las relaciones pedagógicas: nunca ser impunes cuando hablamos del otro; nunca ser inmunes cuando el otro nos habla (Skliar C 2006).

Reeducarnos así, sobre la base de la hospitalidad como amorosidad, asumir la llegada de todx Otrxo como novedad y ruptura, frente a la continuidad del mundo, es aquí una concreta propuesta ético educativa con fuertes antecedentes filosóficos –como Arendt (1993), Levinás (2002) o Dussel (1977)- y pedagógicos, con fuerte anclaje filosófico –Skliar (2009), Larrosa (2000), Bárcena (2000)-. Se puede vislumbrar aquí de qué iba esta propuesta de pensar los posibles *Aportes de la Ética de la Liberación para una Filosofía de la*

Educación Latinoamericana: se trata de permitirnos primero, para habilitar después, la amorosidad en la educación, y la bondad como garantía última de toda conservación comunitaria de una vida digna (Dussel 1998) a sabiendas, que, como diría Martí, "*Ser bueno es el único modo de ser dichoso. [y] Ser culto es el único modo de ser libre* " (Martí 1963).

A modo de cierre

Llegadxs a este punto, nos interesa ligar la idea de amorosidad en los diferentes formatos que adopte la práctica educativa, ligada a una profunda idea de compromiso que, apela a la no postergación precisamente, de lo educativo. Dicho de otra manera, planteada cualquier escena educativa, no descansaríamos en la afirmación "basta con quererlxs", aunque, tampoco sería un mal comienzo. Se trata de no perder de vista la función educativa a la que como docentes estamos interpeladxs ante toda alteridad, desde una profunda revalorización del rol social pedagógico. Se trata de recuperar desde ese rol lo que Larrosa nos plantea como:

> (…) un doble compromiso. En primer lugar, un compromiso con las vidas que nacen (…) Y, en segundo lugar, un compromiso con el mundo y con el lenguaje, con un mundo y con un lenguaje que están deteriorándose a toda velocidad (Larrosa 2012).

Desde esta propuesta la educación tendría una función bella y fundamental:

> (…) la educación es el punto en el que decidimos si amamos al mundo lo suficiente como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable (Arendt 1954).

Hacer de nuestras instituciones educativas un espacio de bienvenidas más que de cuestionamientos resulta así una forma de intentar al menos de posicionar a la educación por fuera de esas lógicas de sistemas excluyentes que suelen terminar en un continuo de vaciamiento de particularidades en pos de una homogeneidad inexistente.

Nuevamente, citamos aquí a Dussel (1998) cuando propone que es la vida el principio de la ética y que la urgencia de apostar a una ética de la Liberación es precisamente que nuestro actual sistema no garantiza la vida.

Quizás llegadxs a este punto, el cruce necesario de las categorías de ética, educación, alteridades, amorosidad, conversación, como parte esencial de aquello que queremos resaltar de la educación como práctica social, esté contenido en lo que Larrosa nos define como amor a la vida, en tanto que la vida sería a la ética, lo que el amor a la vida es a la educación, y ésta es la propuesta a la que hoy queremos apostar. Con la profunda convicción que:

> *(…) hay formas de educación, de relación con lo que nace, con lo que empieza a vivir, que aumentan la vida, que la potencian y la intensifican, que le añaden alas. Tal vez la educación tenga que ver con darle vida a la vida o, lo que es lo mismo, con dar ganas de vivir: Y dar ganas de vivir significa, también, dar ganas de leer, de pensar, de sentir, de conversar, de amar, de experimentar, de hacer cosas. Dar ganas de estar a la altura del don o del regalo de la vida (…) Dar ganas de buscar eso del sentimiento de estar vivos, eso del vivir por cuenta propia, eso de la dignidad del vivir (Larrosa 2012).*

Referencias

Antelo, Estanislao. 2011. "¿All inclusive? Claroscuros de la inclusión educativa", *La Capital* [En línea]. Disponible en https://es.scribd.com/document/240994085/Antelo-2011-All-inclusive-claroscuros-de-la-inclusion-educativa-1-docx (Revisado en octubre de 2018).

Arendt, Hannah. 1954. *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Paidos.

Arendt, Hannah. 1993. *La condición humana.* Barcelona: Paidos.

Barcena, Fernando y Joan-Carles Melich. 2000. *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidos.

Cerletti, Alejandro. 2003. "La política del maestro ignorante: La lección de Ranciére", *Educação & Sociedade* 82, 299-308. Recuperado de http://www.scielo.br/pdf/es/v24n82/a21v24n82.pdf (Revisado en octubre de 2018).

Dussel, Enrique. 1977. *Filosofía e la Liberación.* Bogotá: Nueva América.

Dussel, Enrique. 1980. *La pedagógica Latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.

Dussel, Enrique. 1998. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y* de la Exclusión. México: UNAM/Itzapalapa.

Dussel, Enrique. 2013. *Cátedra Pensamiento Crítico. 16 Tesis de economía política* [En línea]. Universidad Autónoma de la Ciudad de México, disponible en: http://enriquedussel.com/cursos_es.html (Revisado en octubre de 2018).

Hobbes, Thomas. 1979. *Leviatán.* Madrid: Editora Nacional.

Levinas, Emmanuel. 2002. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.

Larrosa, Jorge. 2012. "Algunas citas sobre la educación y las ganas de vivir". En *El Aprendiz Eterno: Filosofía, Educación y El Arte De Vivir*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Larrosa, Jorge. 2000. *Pedagogía profana: estudios sobre lenguaje, subjetividad, formación.* Buenos Aires: Novedades Educativas,

Martí Pérez, José. 1963. "Maestros Ambulantes". En *Obras completas*. Volumen VIII. La Habana: Editorial Nacional de Cuba.

Skliar, Carlos. 2006. *Palabras de la normalidad: imágenes de la anormalidad*. Buenos Aires: Manantial.

Skliar, Carlos. 2000. "Discursos y Practicas Sobre la Deficiencia y la Normalidad. Las exclusiones del lenguaje, del cuerpo y de la mente". En Pablo Gentili (comp.). *Códigos para la ciudadanía. La formación ética como práctica de la libertad*. Buenos Aires: Santillana.



Comunidad hiperpotente. Sobre algunas implicaciones entre potencia y mesianismo para pensar una nueva forma de existencia política en Enrique Dussel

por Bernardo Cortés Márquez

Comunidad hiperpotente. Sobre algunas implicaciones entre potencia y mesianismo para pensar una nueva forma de existencia política en Enrique Dussel

Comunidade hiperpotente. Sobre algumas implicações entre poder e messianismo para pensar uma nova forma de existência política em Enrique Dussel

Hyperpotente community. On some implications between power and messianism to think a new form of political existence in Enrique Dussel

Bernardo Cortés Márquez
Doctor por la Universidad Nacional Autónoma de México
Maestro en Filosofía
Ciudad de México, México

Este trabajo se encuentra depositado en Zenodo
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.1484563

Resumen: En la filosofía política contemporánea se ha presentado, como gran paradigma para pensar una nueva política, la cuestión de lo común. Desde J-L. Nancy, M. Blanchot y, recientemente, G. Agamben y A. Negri con M. Hardt, han intentado dar cuenta desde una ontología del ser- en-común para una política crítica y revolucionaria. La cuestión de lo común es la cuestión de los otros, que se remonta a los primeras problemáticas de la alteridad, en la fenomenología husserliana y posteriormente en la cuestión del Mitsein de M. Heidegger y, en una dimensión ética en E. Lévinas. De esto también ha partido la filosofía de la Liberación de E. Dussel desde sus inicios, mucho antes de que la cuestión de lo común se volviera un tema de actualidad y moda en la filosofía política contemporánea. Desde el comienzo de su obra, E. Dussel había partido de lo común, una comunidad originaria en la ética y la política, como punto de partida que arrojaba luces para pensar un nuevo paradigma de lo político. En más recientes propuestas políticas nuestro autor propone una sugerente categoría que, considero, da para pensar una nueva forma del pueblo y de la comunidad, se trata de la Hiperpotencia.

Palabras clave: Hiperpotencia; política; alteridad; mesianismo; comunidad.

Resumo: Na filosofia política contemporânea foi apresentado, como um grande paradigma para pensar uma nova política, a questão do comum. De J-L. Nancy, M. Blanchot e, recentemente, G. Agamben e A. Negri, com M. Hardt, tentaram explicar a partir de uma ontologia de ser-em comum para uma política crítica e revolucionária. A questão do comum é a questão dos outros, que remonta aos primeiros problemas de alteridade, na fenomenologia husserliana e depois na questão do Mitsein de M. Heidegger e, numa dimensão ética em E. Lévinas. A filosofia da Libertação de E. Dussel também começou desde o início, muito antes de

a questão do comum se tornar um tema de presente e moda na filosofia política contemporânea. Desde o início de seu trabalho, E. Dussel partiu do comum, uma comunidade original em ética e política, como um ponto de partida que lançou luz para pensar um novo paradigma do político. Em propostas políticas mais recentes, o nosso autor propõe uma categoria sugestiva que, acredito, dá para pensar um novo caminho das pessoas e da comunidade, é o Hiper-potencia.

Palavras-chave: Hiper-potencia; política; alteridade; messianismo; comunidade.

Abstract: In contemporary political philosophy has been presented, as a great paradigm to think a new policy, the question of the common. From J-L. Nancy, M. Blanchot and, recently, G. Agamben and A. Negri with M. Hardt, have tried to account from an ontology of being-in-common for a critical and revolutionary politics. The question of the common is the question of others, which goes back to the first problems of alterity, in Husserlian phenomenology and later in the question of M. Heidegger's Mitsein and, in an ethical dimension in E. Lévinas. The philosophy of the Liberation of E. Dussel has also started from this very beginning, long before the question of the common became a topic of present and fashion in contemporary political philosophy. From the beginning of his work, E. Dussel had started from the common, an original community in ethics and politics, as a starting point that shed light to think a new paradigm of the political. In more recent political proposals our author proposes a suggestive category that, I believe, gives to think a new way of the people and the community, it is the Hiperpotentia.

Keywords: Hyperpotentia; politics; alterity; messianism; community.

Citar este artículo:

Chicago para las Ciencias Físicas, Naturales y Sociales

Cortés Márquez, Bernardo. 2018. Comunidad hiperpotente. Sobre algunas implicaciones entre potencia y mesianismo para pensar una nueva forma de existencia política en Enrique Dussel. *Cuadernos de Formación y Participación Política, Humanidades Populares*, 13 (21): 115-39.

Chicago para las Humanidades

Cortés Márquez, Bernardo, "Comunidad hiperpotente. Sobre algunas implicaciones entre potencia y mesianismo para pensar una nueva forma de existencia política en Enrique Dussel", *Cuadernos de Formación y Participación Política, Humanidades Populares* 13 (21) (2018): 115-139.

APA

Cortés Márquez, B. (2018). Comunidad hiperpotente. Sobre algunas implicaciones entre potencia y mesianismo para pensar una nueva forma de existencia política en Enrique Dussel. *Cuadernos de descolonización y liberación, 13* (21), pp. 115-139.

MLA

Cortés Márquez, Bernardo. "Comunidad hiperpotente. Sobre algunas implicaciones entre potencia y mesianismo para pensar una nueva forma de existencia política en Enrique Dussel". *Cuadernos de descolonización y liberación* 13.21 (2018): 115-139.

Harvard

Cortés Márquez, B. (2018). "Comunidad hiperpotente. Sobre algunas implicaciones entre potencia y mesianismo para pensar una nueva forma de existencia política en Enrique Dussel", *Cuadernos de descolonización y liberación,* 13 (21), pp. 115-39.

En la filosofía política contemporánea se ha presentado, como gran paradigma para pensar una nueva política, la cuestión de lo común. Desde J-L. Nancy, M. Blanchot y, recientemente, G. Agamben y A. Negri con M. Hardt, han intentado dar cuenta desde una ontología del *ser- en-común* para una política crítica y revolucionaria. La cuestión de lo común es la cuestión de los otros, que se remonta a los primeras problemáticas de la alteridad, en la fenomenología husserliana y posteriormente en la cuestión del *Mitsein* de M. Heidegger y, en una dimensión ética en E. Lévinas. De esto también ha partido la filosofía de la Liberación de E. Dussel desde sus inicios, mucho antes de que la cuestión de lo común se volviera un tema de actualidad y moda en la filosofía política contemporánea. Desde el comienzo de su obra, E. Dussel había partido de lo común, una comunidad originaria en la ética y la política, como punto de partida que arrojaba luces para pensar un nuevo paradigma de lo político. En más recientes propuestas políticas nuestro autor propone una sugerente categoría que, considero, da para pensar una nueva forma del pueblo y de la comunidad, se trata de la *Hiperpotencia*.

Si, siguiendo a los autores que se han nombrado, nos cuestionamos cómo es posible construir un vínculo, una relación con los otros, se podría indicar que estamos relacionados con los otros por aquello que se comparte o se tiene en común como, epistemológicamente, el mundo ontológico que se comparte entre nosotros, como el ser mismo, la diferencia del ser o, incluso, la cuestión genérica de lo humano, hasta las cuestiones de la tierra, la lengua y la nacionalidad. Es posible pensar en una comunidad ya presupuesta siempre, es decir, en una propiedad compartida y de lo que se trata es de constituir una comunidad, de ir en busca de lo común, pues lo que se ha puesto en crisis desde la modernidad es precisamente lo común. Por esto el problema real que se encuentra en el trasfondo de en una relación, en una comunicabilidad, aquello que funda y genera toda comunidad y todo pueblo. No se trata solamente de una conciencia de alteridad, de un Yo frente a Otro, de un estar ya siempre unos con otros en el mismo sitio o tierra, sino de la exterioridad que desborda toda conciencia y todo cuerpo. El cuerpo, como el Yo, la autoconciencia, son el límite de la constitución de los otros. El problema de la comunidad no estaría solamente enviado a lo compartido, sino que, más bien, va hacia lo impropio, al despojo de la identidad del Yo y la propiedad. E. Lévinas desarrolla la fenomenología de esta pasión que es la pérdida de la subjetividad en los otros, hasta el grado de ser rehén y llagar hasta la sustitución que expone un nuevo sujeto ético: la subjetividad mesiánica, el sujeto que se responsabiliza de la redención de los otros. Considero que dar cuenta de la constitución de una comunidad significa dar cuenta de

una nueva subjetividad con una identidad distinta al Yo y, sobre todo, del acto de creación más alto de la corporalidad humana, del descubrimiento de una potencia, de una capacidad enterrada en lo humano, que la política dominadora ha mantenido oculta, de *hacer* el común (como le llaman M. Hardt y A. Negri en su reciente obra *Commonwelth*).

Realizar comunidad o pueblo abre un nuevo ámbito o reino del pensamiento político y ontológico que piensa únicamente el ser, el acto, el actuar político, incluso revolucionario, como la constitución de una *potestas*, de un "poder constituido", de un Estado. A este paso o determinación de un pueblo o comunidad a una institución política, le corresponden las categorías ontológicas de una potencia (pueblo indeterminado) que pasa al acto (*potestas*, determinación de la potencia). Esta es la lógica que recientemente E. Dussel ha propuesto para pensar lo político y es desde la que deseo partir para problematizar el nuevo ámbito ontológico que le corresponde a la *creación* de una autentica comunidad o un pueblo que sea realmente actor político y soberano. Esto no podría dejar de tratarse de una cuestión que se entrecruza con la teología, pues se relaciona con la cuestión del mesianismo, que actualmente es un ejemplo paradigmático en la tradición de la filosofía política contemporánea. Para la lógica dusseliana, la potencia fundante que es la comunidad o el pueblo se acaba y se realiza en un "poder constituido", el *actum* en la ontología, la *potestas* en lo político, y esto no puede sino significar que el pueblo es la potencia cuya existencia está arrojada a la dependencia del acto, del "poder constituido" o Estado. El pensamiento político, desde T. Hobbes, contempla esto como la representación, es decir, entrega del poder del pueblo a una cabeza soberana, y en la que todos los Estados del mundo encuentran allí una "legitimidad" para desligarse de la multitud y gobernarla. Y esto mismo ha llevado a comprender la potencia, la comunidad o el pueblo, como un agente inexistente políticamente o que tiene una acción política limitada a la entrega esporádica de su poder a un representante, de la apariencia de novedad de cada sexenio, de su potencia atrapada en el dispositivo del voto electoral. He parafraseado aquí lo que E. Dussel llama fetichización del poder, que equivale a un acto que ha perdido la referencia de su potencia.

La potencia que pasa al acto no es realidad la única modalidad de existencia ontológica y, por ende, política, sino que existe otro ámbito, otro reino, en el que la potencia se hace efectiva sin determinarse, acabarse o agotarse en el acto (en un poder constituido o Estado). La verdadera potencia es la que viene después del acto, la que sobrevive a pesar de él, la potencia salvada, de la que alguna vez Aristóteles habló. G. Agamben ha ensayado ya una compleja ontología de una potencia que no pasa simplemente al acto, que bien podemos caracterizar como la estructura de una potencia de lo mesiánico, en tanto que se trata de una potencia que pueda salir ilesa, salvarse y liberarse, de las determinaciones. Pero una potencia salvada o liberado no puede ser sino una potencia que realiza la potencia, una *potentia potentiae*, es decir, una *Hiperpotencia*. E. Dussel ha

formulado en su Política de la Liberación tal categoría ontológica que, opino, rebasa el simple ámbito ontológico. Ahondar y profundizar en dicha categoría significa el punto de partida para todo pensamiento y proyecto de una verdadera revolución, ya que implica no sólo la realización de este o aquel Estado, de esta o aquella institución, sino, más bien, la constitución de un Pueblo que realiza *pueblo*, una comunidad que realiza *comunidad*, es decir, mesiánico. Y en este sentido ésta nueva trans-ontología relanza todas las cuestiones de la teoría política y cuestiona de manera radical la idea de la existencia de un proyecto político revolucionario y la idea de una temporalidad que a él acompaña, la del tiempo por venir, el futuro.

Un tiempo y una política cuya esencia no es ni la *Potestas*, ni la indeterminada *Potentia*, sino un nuevo reino ontológico-político que se finca entre éstos dos para superarlos: el de la *Hiperpotencia*. Dicho nuevo reino es solamente el de una Comunidad o Pueblo que realiza en todo momento la *comunidad* y el *pueblo*. Pueblo o Comunidad a la segunda potencia, desde la propuesta de E. Dussel, es igual a la realización de lo mesiánico, cuyo signo es la solidaridad, la vida en comunidad, la entrega del cuerpo a los otros, la fiesta, la liturgia liberadora, etc., y nunca la determinación y el agotamiento de las potencias políticas de los pueblos en una determinación estatal y representativa. Liberación no nsólo como ruptura, sino como forma de vida, espacio posible si se piensa en una existencia de la potencia que no dependa de la determinación del pasaje al acto.

Realizar comunidad significa expropiar un potencia que rebasa la determinación de la propiedad (el *Yo*) y la entrega del cuerpo a una *praxis* o a un *uso* más allá del egoísmo, del individualismo y de la propiedad. Es decir, un cuerpo ofrendado a los otros para generar comunidad. *Comunidad* tiene que ser ahora la tarea liberadora de una comunidad y ésta es una ontología creativa de la potencia. Esta potencia muestra un vínculo con el mesianismo paulino, en tanto que éste funda una forma de vida en comunidad que constituye (por medio del amor-solidaridad) *comunidad* misma.

Con esto quisiera entra en dialogo con E. Dussel cuestionando si puede pensarse la liberación, a la manera de un mesianismo paulino, no sólo como un nuevo orden político, sino como la forma de vida de un pueblo. Para esto quisiera profundizar, en términos políticos-ontológicos y en relación con el común, en una categoría muy sugerente del pensamiento de Dussel, que es la de *Hiperpotencia*, (categoría que equipara con el tiempo mesiánico y el momento creador de la potencia del pueblo que transforma el orden). La *hiperpotencia* supone un pueblo (primera potencia) que ejerce dicha potencia que contiene (doble potencia), creando una relación (el común), y así un pueblo que acude a sí mismo. Hacer de la *hiperpotencia* nuestra forma de vida significa quizá la plenitud de la liberación, la permanencia de una energía que se mantiene mientras exista entrega de un cuerpo a otro cuerpo, con la generación de comunidad, de mesianicidad.

La liberación de la potencia: *Hiperpotencia como potentia potentiae*. E. Dussel y G. Agamben

En un reciente ensayo titulado "Creación y salvación" G. Agamben se cuestiona sobre la manera de pensar la obra de redención de acuerdo con el concepto de potencia, especificamente la copulación de dos potencias, la de ser y la de no ser, de crear y destruir en un solo modo de ser:

> ¿Qué es una potencia «salvada», un poder hacer (y no hacer) que no pasa simplemente al acto para consumirse en él, sino que se conserva y perdura (se «salva») como tal en la obra? La obra de la salvación coincide aquí punto por punto con la obra de la creación, que aquélla deshace y descrea en el instante mismo en que la lleva y la acompaña al ser. No existe gesto ni palabra, no hay color ni sello, no hay deseo ni mirada que la salvación no suspenda y vuelva inoperosos en su amoroso cuerpo a cuerpo con la obra (Agamben 2009, 15).

Pero si la obra de redención o liberación de la potencia es comprendida ontológicamente como la confluencia sin residuos entre creación y des-creación (creación como des-creación), como potencia que, al pasar al acto, excede al acto mismo, se *salva* y permanece como potencia (*dýnamis*), coincidiendo así una potencia de hacer o no hacer en una única obra, es decir, que no pasa simplemente al acto (*enérgeia*) sino a una segunda potencia, entonces viene a ser el lugar donde acontece una *hiperpotencia*.

Pensar que la potencia sólo pueda realizarse o necesariamente se constituya hacia el acto, la determinación de un "poder constituido" (ontológicamente un *actum*), es la visión predominante del pensamiento de la política vigente que otorga un primado al Estado y al Derecho, y evita pensar en el resurgimiento de una potencia que se rebela y se constituye como *hiperpotencia* que cuestione su poder constituido, que ha perdido la referencia de la potencia que lo funda (la comunidad o el pueblo).

Esto implicaría la permanencia o la "salvación" de la potencia, como *Hiperpotencia*, con respecto a las determinaciones, es decir, una potencia que no se diluye en el acto y que no por esto queda como pura posibilidad lógica, sino que existe, efectivamente, como potencia. Si, por el contrario a la estructura de una potencia que pasa al acto, una potencia tuviera por objeto la potencia misma, ocurre un verdadero y absoluto poder (potencia absoluta, segunda potencia, *Hiperpotencia*) que efectivamente puede poner en cuestión al poder del Estado, el poder determinado. La *Hiperpotencia* contiene dos capacidades, tanto la de poder-ser (que va al acto determinado del cual tiene la potencia) y la poder-no-ser (el que, teniendo la potencia de pasar al acto, *puede* no hacerlo apropiándose así de la potencia misma) pasando su primera potencia a la

segunda*, pudiendo ser* (pasando al acto) *la potencia de no ser*. En la *Comunità che viene*, G. Agamben expone lo que podría ser esta potenciación de la potencia que, usando el término dusseliano, llamamos *hiperpotencia*:

> En la potencia de ser, la potencia tiene por objeto un cierto acto, en el sentido que, por esta, *energein*, ser-en-acto, puede sólo significar el pasar a aquella determinada actividad (…) para la potencia de no ser, en cambio, el acto no puede nunca consistir en un simple transito *potentia ad actum*: ella es, por lo tanto, una potencia que tiene por objeto la misma potencia, una *potentia potentiae*" (Agamben 2001, 34)[1].

Hiperpotencia es un término que no aparece en la obra de G. Agamben, pero sí que da cuenta de aquello que él ha denominado potencia salvada y curiosamente sale a colación en una crítica al "estado de excepción" y a la Ley que realiza el filósofo de la liberación E. Dussel, cuando menciona un momento crítico de la potencia, que caracteriza como la capacidad de una comunidad política que se determina en un *potestas* o poder constituido (una potencia que pasa al acto) que ha perdido toda referencia con su potencia originaria:

> Si la *potentia* es una capacidad de la comunidad política, ahora dominante, que ha organizado la *potestas* en favor de sus intereses y contra el pueblo emergente, la *hiperpotentia* es el poder del pueblo, la soberanía y la autoridad del pueblo (…) que emerge en los momentos creadores de la historia para inaugurar grandes transformaciones o revoluciones radicales. Es el "tiempo ahora" mesiánico de W. Benjamin (Dussel 2006, 97).

Nuestro autor define la *Hiperpotencia* como el poder del pueblo emergente, el momento mesiánico que se enfrenta a la *potestas* (el poder constituido del Estado), que es la determinación de la *potentia*, que podemos identificar como una *enérgeia*, una obra que ha consumido la *potentia*, tornándose dominador, perdiendo toda referencia del pueblo, tal como la Ley y su contenido en el "estado de excepción". Frente a esta fetichización de la *potestas*, el pueblo recupera su potencia originaria, lo que podemos denominar, con G. Agamben, como la *expropiación de la potencia*, ejerciéndola como "estado de rebelión", que es la liberación de la potencia para E. Dussel:

> Todo comienza cuando aparece fenoménicamente, cuando aparece a la luz del día, la *hiperpotencia* como estado de rebelión (más allá del "estado de derecho"

[1] "*Nella potenza di essere, la potenza ha per oggetto un certo atto, nel senzo che, per essa, energein, essere-in-atto, può solo significare passare a aquella determinata attività (...) per la potenza di non essere, invence, l´atto non può mai consitire in un semplice transito de potentia ad actum: essa è, cioè, una potenza che ha per oggetto la stessa potenza, una potentia potentiae*" .

> y el "estado de excepción"). Contra el liberalismo que fetichiza el "estado de derecho" (por sobre la vida de los excluidos) C. Schmitt propuso el caso del "estado de excepción" para mostrar que detrás de la ley hay una voluntad constituyente. G, Agamben continua el argumento. Deseamos desarrollar el discurso hasta sus últimas consecuencias (…) el pueblo puede dejar en suspenso el "estado de excepción" desde lo que llamaré "estado de rebelión (Dussel 2006, 98).

La *Hiperpotencia* es el movimiento donde el pueblo (la *potentia*) se revela contra toda determinación del poder constituido, es decir, la potencia comienza a salvarse del *actum,* llevando a juego su ser, que viene a ser la potencia misma. Pero, entonces, ¿cómo es que una potencia puede "moverse" si no es hacía el acto y la determinación o qué es lo que la potencia pone realmente en juego al escapar o liberarse del acto? El movimiento que la potencia *puede* es darse a sí misma, pero no para realizar un movimiento autorreferencial, sino para escapar de la ontología tradicional del ser. Pensemos en una potencia, la modalidad del ser como poder, como posibilidad, una posibilidad que se dé a la posibilidad. Si tal cosa podría tener sentido alguno seria únicamente el de la apertura absoluta, el de una energía o intensidad que no va hacia una determinación en específico, sino que se encuentra siendo la efectualidad de la posibilidad, como si viéramos y palpáramos la consistencia de la posibilidad, de la potencia. Veremos de qué se trata. Si bien el concepto de potencia es equiparado en E. Dussel con el pueblo, el ser indeterminado, el ser en sí, que es el fundamento de lo político, ultima instancia de la soberanía y autoridad (Dussel, 2006), significaría que el pueblo porta como tal el poder de manera inherente, en el sentido de que su mera existencia como *multitud* (como conciben al pueblo Hartd y Negri) es una potencia totalmente pura, como el conglomerado de vidas, esto no quiere decir que como tal la consistencia del pueblo sea la pasividad, la inactividad, de lo siempre en potencia. A diferencia de G. Agamben, E. Dussel vio la necesidad de precisar de manera más clara un segundo momento de la potencia (potencia liberada o expropiada), del pueblo.

El pueblo es ya siempre, en la modalidad de la potencia y con respecto a las determinaciones políticas (*potestas*), pero no quiere decir que sea esencialmente revolucionario, sino que es fundante de todo lo político. Frente a totalización de las potestades, la potencia queda atrapada en las determinaciones y el pueblo se encuentra capturado en el fondo en la ontología de la *potestas*, del acto que se ha sellado. Se trata un tanto de la visión que existe en el pensamiento político de la relación entre "poder constituyente" y "poder constituido", donde se contempla al primero como la fuente de todo poder político (la potencia de la comunidad política o el pueblo) y al segundo como su determinación en una Ley y un Estado. En el "poder constituido" la potencia del pueblo, como "poder constituyente" y momento creativo de la transformación política, se ha dado

una forma determinada, pasa a ser fijación en una Ley, instituciones, etc., donde ontológicamente dicha potencia parece acabarse en el acto[2].

Creo que la categoría de *Hiperpotencia* no es meramente un concepto que refiere la energía en demasía o mucha fuerza, sino una sugerente ontología propia del pueblo como actor político en la que vale la pena profundizar. La noción *hiper* contiene una dinámica potencial que acrecienta en el lenguaje cualquier cosa y, paradójicamente, permaneciendo en la cosa misma. Por ejemplo, al decir *Hiper*-potencia se inaugura un deslinde de la vieja ontología en la cual la potencia sólo pude pasar al acto, a la *determinatio* y, más bien, la potencia abandona la pasividad, para moverse, aunque sin cambiar su naturaleza potencial. Cuando la potencia es efectiva se dice entonces que funda un acto, existe propiamente, pero ahí la potencia se ha ocultado tras una terminación, abandonando toda posibilidad y apertura: no hay más potencia, hay una obra acabada. Tradicionalmente así se piensa la ontología del ser, una potencia tiene como destino ser sólo acto o quedar como mera potencia. Pero al formular una superación, con el *hiper*, de la condición esencial del ser en potencia, sin que esto signifique una potencia actualizada que la niega (*determinación es negación*) sino un exceso de la condición mismas que, sin embargo supera la condición misma sin negarla. El *hiper* no hace sino permanecer en la potencia y llevarla a una efectividad que prescinde del acto y la determinación. Todo esto da para pensar en una nueva ontología para la política desde el pueblo.

Una dinámica potencial semejante se encuentra curiosamente en Pablo de Tarso, en quien E. Dussel, como G. Agamben, han puesta demasiada atención, en Film. 15, cuando refiere una condición más allá del esclavo (*doulus*) y que, a la vez, permanece en la condición del esclavo mismo: "Quizá, pues, por esto he sido separado durante un tiempo, a fin de que para siempre a él recibas, no ya como esclavo sino como hiper-esclavo (*hiper doulos*)…".

La noción de *hiper-esclavo*, que como menciona Agamben es una *hápax* fascinante que sólo aparece una vez en todas las cartas paulinas (Agamben 2000) se refiere totalmente a un ejercicio de potenciación que opera en la condición social, política y económica del esclavo. Es curioso que en Pablo no se oponga al esclavo el hombre libre, no se dice esclavo como libre, sino que conserva su potencia oprimida de esclavo y la eleva hacia una condición que parece liberarlo permaneciendo en su condición misma. La redención o

[2] En un apartado de su *Homo sacer* titulado "Potencia y Derecho", G. Agamben indica que esta relación de los modos del poder (constituyente y constituido) es íntimamente un problema de raíz ontológica: "La relación entre poder constituyente y poder constituido es tan compleja como la que establece Aristóteles entre la potencia y el acto, la *dýnamis* y la *enérgeia* y, en última instancia, depende (…) de cómo se piensen la existencia y la autonomía de la potencia (…) por una parte la potencia precede al acto y lo condiciona y, por otra, parece quedar esencialmente subordinada a él" (Agamben 1998, 62).

la liberación del esclavo, del oprimido, no significa, simplemente para el apóstol, pensado desde la categoría de *hiper-doulus*, que el esclavo se determine como libre, el débil como fuerte, el pobre como sujeto con riqueza, sino que la *dynamis* de la redención opera sobre la ontología misma de la subjetividad, la toma y la excede sin abandonarla. El mesiánico no piensa una lógica simple de la liberación, donde esta significa solamente lo contrario a la opresión, se trata, más bien, de no abandonar la situación que ha forjado el mesianismo mismo, es decir, la fragilidad y la vulnerabilidad que lleva a la esperanza, la solidaridad y lo común.

La *Hiperpotencia* como estructura ontológica de un pueblo liberador activo

Ahora quisiera intentar pensar y sugerir lo que el concepto dusseliano de *Hiperpotencia* implica ontológica y políticamente. Dicho concepto marca el intento de distinguir el pueblo como tal, la *multitudo* (potencia pura para A. Negri) de Dante, de un Pueblo constituido como actor político. Se trata de un momento crítico que pondrá en jaque la ontología arquitectónica de la política en la que se contemplaba, sin problematización, una *potentia* que se determinaba en una *potestas* (acto), un pueblo, una voluntad de vivir que fundaba un Estado y sus instituciones. Primeramente hay una distinción clara entre potencia y *potestas*, pero el momento de la *Hiperpotencia* es el modo de ser que entra en conflicto tanto con la *potestas*, como con la mera potencia. Es claro que la *Hiperpotencia* no es la potencia que parece desolada si no pasa a la *potestas*, y mucho menos la *potestas* cerrada y determinada que es el poder constituido y cuajado del Estado fetichizado que, cerrando su compromiso con la ontología tradicional y clásica, naturalmente tienden a abandonar y ocultar a la potencia como fuente. Si la potencia es el pueblo o la comunidad política integral y la *potestas* es el Estado, sus instituciones y leyes: ¿qué es exactamente la *Hiperpotencia*? ¿Qué modalidad del ser y la existencia política ocupa un lugar que no es la de la indeterminación, ni el de la determinación, que no es el pueblo como tal ni el Estado?

Es aquí donde el mesianismo, que a Pablo le permite hablar de un *hiper-doulus*, arroja luces para la comprensión de la manera de existencia de la *Hiperpotencia*. Dussel caracteriza siempre dicha categoría como un acontecimiento mesiánico, un estado de rebelión, el pueblo que se levanta y se rebela contra el orden. Sin embargo la categoría es mesiánica no sólo porque se relaciona al *Jetzt-zeit*[3] y el estado de excepción efectivo que realizan los

[3] Si bien Dussel retoma algunas cuestiones de W. Benjamin, existe en el primero un mesianismo más amplio y desarrollado que el de las oscuras y maravillosas tesis de W. Benjamin. En especial Dussel tiene una concepción de tiempo compleja e incluso se opone a la formulada por G. Agamben que intenta dar cuenta del evento mesiánico: Dussel, realiza una crítica a la concepción del tiempo mesiánico que plantea G. Agamben. En este se refiere a la pérdida o la no recuperación del futuro en su concepción del tempo

oprimidos según W. Benjamin, sino por todo lo que supone y se encuentra escondido en ella.

La potencia es el mero pueblo indeterminado, pero la *Hiperpotencia* es un *hiper* del pueblo, que sería el punto más interesante de una política de la liberación. ¿Cómo es que es posible un pueblo a la segunda potencia, a la *Hiperpotencia*? Nuestro autor responde parcialmente esta pregunta al dejar claro que es el pueblo en estado de rebelión, manifestado en las calles en toda su gloria y esplendor, pero existe otra comprensión más interesante cuando analiza la categoría de pueblo en sus *Tesis sobre populismo*:

> La categoría política el "pueblo", entonces, constituye un nuevo objeto teórico de la filosofía política latinoamericana (…) por ejemplo si se habla de "clase en sí" y "clase para sí", lo mismo que una "conciencia de ser pueblo" desde la *memoria histórico-popular* que trasciende el sistema capitalista (Dussel 2012, 183) Cuando ese "pueblo" (dicho bloque de los oprimidos) se torna "pueblo para-sí" o toma conciencia de ser pueblo, abandona la pasividad de la obediencia cómplice de la dominación encubierta bajo una hegemonía que en verdad no cumple con sus necesidades, y entra en un estado de rebelión (Dussel 2012, 184).

La noción de "pueblo para-sí mismo" inaugura la comprensión distinta del fin mismo de la política, ahí donde tradicionalmente se comprendía como la construcción de un poder constituido, un Estado y una Ley, el de un pueblo que se constituye a sí mismo como pueblo, un pueblo que no tiene ya como finalidad una *potestas,* sino que antes que nada tiene como tarea generarse así mismo, es decir pueblo a la segunda potencia, *potentia potentiae*. La *Hiperpotencia* en la forma política de un pueblo que pone en juego su condición misma, saliendo de sí para constituirse como *Pueblo*, a la vez que permanece en su potencia y la expone, poniéndola en efecto sin determinación, una solidaridad que se vuelve forma de vida, se vuelve la tarea política que se realza ya siempre (eso es una comunidad, un *ethos*, un *habitus*)

---

mesiánico del filósofo italiano y, por el contrario, entra en una representación compleja del tiempo mesiánico, llenándolo con diversos componentes: "En este caso el "tiempo cotidiano" de la Ley (A) recibe el impacto de la comunidad mesiánica en el "Tiempo-ahora" (B) que instaura *otro* tiempo (que será un *khrónos* al final) (C) que será "retenido" por el *katékhon* (D) hasta que se dé el final (E). Agamben se opone a esta visión tradicional, no recupera el futuro (la utopía, los postulados, los proyectos concretos, que dan lugar a la hegemonía) [posteriormente el autor realiza un esquema comparativo que a continuación reproduzco] (Dussel, 2012: 67). Estoy de acuerdo con E. Dussel cuando indica que G. Agamben se opone a la concepción tradicional del tiempo mesiánico identificado con el *eskhatón* futuro, donde el futuro ya no parece tener lugar. Sin embrago, considero que parece ser esa es la pretensión misma del mesiánico, generar un tiempo no tradicional y una historia en un sentido inusual. Pero, entonces, ¿puede la estructura y la concepción del tiempo mesiánico prescindir del futuro, del porvenir (el *olam habba* del judaísmo)? No es que se elimine el futuro en el tiempo mesiánico, ya que en dicho tiempo se habla ya del cumplimiento de un aspecto de lo mesiánico, de la inauguración de otra estructura que viene a trasformar el pasado y el futuro mismos. Se trata de precisar el lugar que viene a ocupar el futuro en el tiempo mesiánico.

El pueblo como *Hiperpotencia*, pueblo que genera pueblo, deviene un *corpus* político equiparable al cuerpo del mesías, si comprendemos a éste como un cuerpo entregado al común, "para la salvación de muchos" (la multitud), que no va hacia la determinación de la *potestas* sino que en primera instancia mira únicamente el reino de la segunda potencia que se genera para no pasar al acto, sino para permanecer y salvarse. Podríamos decir entonces que E. Dussel piensa que es pueblo exclusivamente el que adquiere la capacidad ontológica de la *Hiperpotencia*, el que se genera así mismo como actor. La definición que contiene dicha categoría, es el pueblo que se entrega a la comunidad para generarse como un cuerpo mesiánico, los cuerpos entregados a los otros que genera lo *popular*. Lo popular no es como tal una determinación de la potencia del pueblo o lo es de una manera inusual en que conserva su potencia aun cuando exista en efectualidad, es decir, no es la determinación del pueblo en una estructura potestal, sino la forma de vida de una comunidad que no genera algo distinto de lo que parte sino que lo eleva a la segunda fuerza, no genera algo sino que se abre, genera la comunicabilidad misma, la convivialidad de los miembros, los cuerpos entregados a la interacción, el común, lo popular, el ser pueblo.

***Hiperpotencia* como mesianismo popular de la fe**

En este sentido la *potentia potentiae*, es ahora el pueblo (potencia), pero ya no es el mero pueblo como "cuerpo integral" sino el pueblo que realiza *pueblo*, es decir, que realiza el común, que supera la forma del Estado y se construye en las relaciones inmediatas cuerpo a cuerpo, generando comunidad (cuyo paradigma es la comunidad mesiánica del amor al otro), hasta los grados más elevados de ésta en el consenso, lo que Dussel llama con Pablo, la Fe:

> Ahora, la comunidad mesiánica, el *resto*, descubre una nueva fuente de legitimación. Proponemos que se trata (…) del nuevo consenso crítico de la comunidad mesiánica ante el derrumbe de la Ley (…) Esa certeza, ese consenso crítico de la propia comunidad , es lo que se denomina *emunáh* en hebreo o *pístis* en el griego de Pablo, que podría describirse como la certeza entusiasta de la comunidad crítica (cuya fuente se encuentra en el mismo pueblo), como la mutua confianza que se continua en el tiempo (*Kairós*) como fidelidad intersubjetiva de los miembros de una tal comunidad, convencidos de la responsabilidad solidaria en la realización de un nuevo acuerdo, contrato o alianza que legitima o justifica (juzga como justo) …(Dussel 2012, 27-8).

Dussel puede leer una filosofía política en Pablo como un mesianismo popular que coincide con el contenido político que se piensa desde la *Hiperpotencia*. El paradigma del pueblo

como actor político (hiper-pueblo), es proporcionado por la crítica a la teología, el de pueblo mesiánico. Y qué no acaso el populismo refiere, en su definición positiva que realiza Dussel, una potenciación del pueblo, lo popular es su potencia llevada al acto como potencia, una escisión del *pueblo-todo* que hace conservar su potencia, ahí donde el pueblo, sus miembros construyen una eroticidad que forma un cuerpo social de los oprimidos. Ahí donde se está en solidaridad con los pobres, con el pueblo que se encuentra lejano de las estructuras institucionales y civiles, formales, ahí donde no hay trato bajo derecho ni leyes, ahí donde se está con el otro sin revestimientos de la *potestas*, se genera de la potencia, (mero pueblo o miembros de la nación) una potenciación mediante el darse, *convivir-se*. Ahí donde no hay relación bajo *potestas* existe una consistencia con los otros que se llama *resto*:

> Lo "popular" y el "pueblo", en cambio, no son la totalidad de la comunidad política, sino que es un sector de la población que Giorgio Agamben, en su sugestiva obra *El tiempo que resta*, denomina semíticamente como "el resto". El "pueblo" rescatará, redimirá toda la comunidad (confundida y dividida), salvará a la "patria", al *populos* como proyecto futuro… (Dussel 2012, 189).

La comunidad o el pueblo que se da a su propia generación deviene hiper-pueblo o pueblo mesiánico, pueblo a la segunda potencia, pueblo que se constituye pueblo. Dicha formulación supone la constitución de una relación comunitaria, un pueblo que, concebido no como un todo político sino como un *resto*, un *no-todo*, deviene su redentor y entra en obrar la desactivación de la *potestas* por medio de su forma de vida, su organización según la fe, de los cuerpos entregados a los otros, del "perdón de las deudas", los acuerdos directos anteriores a todos derecho, imposible de determinarse y ser únicamente contenido en una Ley o en un Estado y por esto mismo los funda y los desborda. La *hiperpotencia* es la vida que se da una *forma de* vida comunitaria, de un pueblo que entra en vigilancia y cuestionamiento del orden establecido y, sobre todo, de la exigencia en todo momento de la redención, manteniendo una temporalidad *cairológica,* en tanto que forja un *hábito* y no sólo el acontecimiento de un instante. Para que la *Hiperpotencia*, el pueblo que genera pueblo, permanezca como *hiperpotencia*, tiene que ser una comunidad en *efectum potentiae* como *liturgia* mesiánica, es decir, como festejo de la acción o participación política, pública de un pueblo; esto es que el mero pueblo pone en juego su potencia y se convierte en actor participativo mostrando los efectos de una potencia y no el pasaje, hablando ontológicamente, determinate al acto (*potestas*), es la construcción de una nueva forma de existencia política, la de un nuevo actor político cuyo proyecto es *generar-se*, potencia que se determina como potencia. Que la irrupción de la potencia mesiánica sea la fuerza que excede, rebase y deje *inactivo* toda forma de determinación estatal, es porque ahora siendo *Hiperpotencia* es lo que resta del pasaje de la *potentia ad actum*. Esto es que en el tránsito, de una potencia al acto, se tiene como resultado la potencia:

Potentia → **(uso) del Actum** → ***Potentia*** **= Hiperpotentia**

(*potentia potentiae*)

En realidad, la *hiperpotencia* jamás puede ser contenida y fijada en un "poder constituido", en una Ley, en un acto, porque se constituye como el excedente, como potencia absoluta, que contiene todo el poder de abolir todo derecho. La doble potencia que puede abolir y desbordar el derecho y el "poder constituido" no puede simplemente determinarse, porque su estructura, que es sin estructura determinada y, más bien, *potentia potentiae*, que es potencia que no queda en suspenso sino que entra en acción pasando a la segunda potencia. Y quizá por esto tampoco la noción de "poder constituyente", cuyo contenido hace siempre alusión a una fuerza revolucionaria, sea la apropiada para dar cuenta de la *hiperpotencia*, del pueblo cuya praxis es su potenciación, siendo ésta aún más revolucionaria. Esto quiere decir que la *hiperoptencia*, que es el pueblo realizando el *pueblo,* liberándose de y contra la Ley no tiene ninguna forma de derecho, por eso su constitución es una rebelión, porque se trata de la relación y el encuentro de los cuerpos que realizan el común, lo político, haciendo emanar la potencia como su obrar, esto es a la segunda (*hiper*) potencia. Ahora la categoría de *Hiperpotencia*, la constitución de la abolición mesiánica de la Ley, sustituye o da cuenta de mejor manera aquello que W. Benjamin denominó "estado de excepción efectivo (*wirklich*)", como también caracteriza Agamben al evento mesiánico, porque, como *potentia potentiae*, es una estructura superior a la de la excepción del Soberano.

La potenciación de la potencia implica la no forma de derecho, es un poder irreductible a la Ley, in-ordenable y no por eso desordenado, sino con forma de potencia, que contiene la articulación de esa potencia, pasa al acto como potencia salvada. Esto quiere decir que aparece la comunidad o el pueblo constituidos como una potencia (su fenómeno ya no tiene referencia alguna a la *potestas* sino la *potentia* misma, es decir, pueblo que, en solidaridad, *hace pueblo*) que se rebela de la determinación del Estado. La *hiperpotencia* contiene y hace aparecer, como modo de existir en el que se constituye la comunidad, un poder articulado, eficaz, pero exterior y autónomo de los *actum* del orden político vigente. Viene a constituirse como poder de lo común que resta a la abolición de la Ley, como el agua que desborda el balde que la contiene, como si la Ley misma contemplara ahora un derecho superior que, sin embargo, no se encuentra escrito, sino que surge en plenitud con

la abolición de la Ley misma, como un derecho que concibe en un derecho a la revolución[4].

La *hiperpotencia* es también una *auctoritas* de hacer *inoperosa* la Ley, la *potestas,* y, además, no para reactivar el orden vigente sino de deponerlo completamente, tiene también dicha autoridad inscrita no en una persona, sino en todos los cuerpos (y además mesiánicos) de toda una comunidad que aparece, entonces, como fuente de poder en sí misma. Se trata de una *auctoritas* que se enfrenta a la *potestas* sin ningún retorno a ella y con completa autonomía. A diferencia de Augusto, del *Führer*, del *Duce*, figuras del fascismo a quienes se les "reconocía" una *auctoritas* (que aunque pudieran estar por encima de la *potestas* se mantiene actuando dentro del caparazón y los marcos que la *potestas* misma establece y dentro de la cual ellos se encuentran sirviendo) la *hiperpotencia* mesiánica se inscribe totalmente exterior a todo el orden. Se trata de otro tipo de *auctoritas*, precisamente de la autoridad de la comunidad mesiánica, para quien la Ley es la comunidad y su cumplimiento la entrega del cuerpo al común. En este sentido, concuerdo con E. Dussel, cuando le atribuye la *auctoritas* al pueblo en el "estado de rebelión", que, como se ha indicado, identifica con la *hiperpotencia*:

> Por otra parte, Giorgio Agamben, comentando a C. Schmitt, habla del *Stato di eccezione*, dentro de una semántica propia del derecho romano, donde *auctoritas* es el momento del poder que puede poner en suspensión a la *potestas* (o poder instituido). Nosotros querríamos llamar la atención sobre una necesaria atribución diversa de la *auctoritas*. Se debe pasar de un actor individual que tiene autoridad (como momento del ejercicio institucional del poder, como *potestas*) a un actor colectivo: la comunidad política o el pueblo mismo. En este caso, cuando ésta pasa a ser actor, y se autoriza así mismo ser el poder instituyente (la autoridad última), no como el que declara el «estado de excepción», sino el que declara la necesidad de una transformación de la *potestas* como totalidad si fuese necesario, su voluntad aparece con mayor claridad aún que la «decisión» de la autoridad del líder de Schmitt (líder carismático en M. Weber, que goza entonces de una legitimidad aparente). No hay tal. La «decisión» es la de una comunidad política, de un pueblo, de tomar

[4] Con respecto a la fuente de una Ley que aparece cuando se transgrede la Ley por un evento revolucionario, Agamben refiere citando a S. Romano: "Si la revolución es ciertamente un estado de facto, "que no puede ser regulado en su procedimiento por aquellos poderes estatales que ella tiende a subvertir y a destruir", y es, en este sentido, por definición, "antijurídico, inclusive cuando es justo" (Romano 1983, 222), ella puede sin embargo aparecer como tal sólo "en relación al derecho positivo del Estado contra el cual se alza, pero esto no quita que, desde el punto de vista bien diferente desde el cual ella se califica a sí misma, es un movimiento ordenado y regulado por su propio derecho. Lo que también quiere decir que es un ordenamiento que debe clasificarse en la categoría de los ordenamientos jurídicos originarios, en el sentido ya mencionado que se atribuye a esta expresión. En tal sentido, y limitadamente a la esfera que se ha indicado, se puede por lo tanto hablar de un derecho a la revolución… (*ibid*., 224)" G. Agamben 2002, 66.

> nuevamente de manera directa el ejercicio del poder como *potentia*, y se autoriza a transformar la *potestas*, nombrando nuevos representantes, dictando nuevas leyes o convocando a nueva Asamblea constituyente. Es el «estado de rebelión»… (Dussel 2009, 64).

Sin embargo, quisiera ir un tanto más lejos con la *auctoritas,* no ya la de un líder sino de una comunidad *hiperpotente*, en permanente atención de liberación. Su autoridad aparece, entonces, con toda la legitimidad de su mesianicidad, de su potencia de redención como pueblo que conserva su potencia, no desembocando únicamente en un nuevo "poder constituido" (*actum*), en una nueva *potestas*, sino que permanece en el "*hacer* pueblo". De tal manera que su *auctoritas* no se agota en la transformación del orden, sino que la mantiene intacta como un honor, una forma de vida del común, solidaria y amorosa, que, desactivando la Ley, es ella misma una especie de Derecho que no tiene la forma de la Ley ni de la remisión, pero que pesa más que ella a tal grado de que la deja *inoperosa*. Esto es la *auctoritas,* que tiene un estrecho vínculo con la mesianicidad, más potente que la del líder carismático y la contiene la *Hiperpotencia* del pueblo. Y es así como el mesianismo contiene, esencialmente en su doctrina en conflicto con la Ley, una *auctoritas* de la *hiperpotencia*, que ni suspende la *potestas* simplemente para reactivarla, ni para fundar una nueva, sino que se mantiene ejerciéndola en una vida y una política más allá de la forma del Estado. Esto es como estructura de una potencia que sobrevive al acto o que pasa al acto como potencia, segunda potencia, *potentia potentiae*, que se convierte en forma de vida, se mantiene constituyéndose interminablemente como un *hábito*, manteniendo su *auctoritas* como una permanente *inoperosidad* de la Ley. El Derecho y la Ley pretenden ser el ordenamiento de la vida[5] de los pueblos, capturando así toda potencia en una escritura que la ordena, vaciando del horizonte de la política toda autentica *auctoritas*, privilegiando siempre el "estado de derecho":

> Este predominio del derecho manifiesta mejor que cualquier otra cosa el ocaso definitivo de la ética cristiana del amor como potencia que une a los hombres[6] (…) La tarea que el mesianismo había asignado a la política moderna –pensar una comunidad humana que no tuviera (sólo) la figura de la ley– espera todavía espíritus que la recojan (Dussel 2006,113).

El amor, como principio del mesianismo, tiene la misma atribución de la *auctoritas* de abolir y fundar una estructura más elevada que la Ley, y siendo este más que un aspecto de la

[6] Agamben 2001,112.

vida emocional de una persona, como lo piensa S. Žižek[7], que pone en excepción la normalidad de la vida, es la potencia solidaria de los cuerpos. La *auctoritas* que contiene la *hiperpotencia* es la mesianicidad misma del pueblo. Mesianicidad es lo que se encuentra en las singularidades, como la apetura en uno de un espacio para los otros, que se constituye en común, movimiento ético que en la política es fundamental para generar un *pueblo* liberador, es la *hiperpotentia*, conceptos que se explican unos a otros. La autoridad del pueblo, de la comunidad, está contenida en el amor de unos a otros, la solidaridad, como la necesidad que funda derecho según S. Romano, que se manifiesta como el excedente en rango de la Ley (o el "derecho a la revolución"), como la salvación excede a la creación. La *auctoritas*, que recae en la mesianicidad de la *hiperpotentia* (y no en carisma individual), es lo que manifiesta una nueva política que no tiene la forma de la Ley, de *potestas*, es decir, que es *forma de vida* que coincide con la generación de un actor político: la comunidad que se convoca a la segunda potencia. Que la *forma de vida*, en este caso mesiánica, como solidaridad, como *hacer* comunidad, sea una *anomia* (una no-Ley) no significa una simple anarquía o una vida impolítica, sino precisamente una *auctoritas* que porta (en su mesianicidad) la potencia de toda Ley. Y esto significa que, en última instancia, la vida, los cuerpos de la comunidad mesiánica (*hiperpotente*), son en sí mismos una especie de Ley, una *auctoritas*, en el sentido de Pablo de Tarso en *Rom. 2, 14-15*:

> En efecto, cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón…

La política tradicional, que pretende desligar los cuerpos de una esencia política, hacer de ellos una *nuda vita*, y ligarlos bajo la forma de la Ley, es algo que el cuerpo del mesías (cuerpo entregado al común, a los otros) viene a abolir (como refiere Pablo en *Rm. 7,4: Así pues, hermanos míos, también vosotros quedasteis muertos respecto de la ley por el cuerpo del Mesías, para pertenecer a otro*…) mostrando que los cuerpos mesiánicos, contienen una *auctoritas* que hace de los cuerpos mismos una Ley no escrita, que supera toda

[7] "Significativamente, Agamben se refiere también aquí al concepto del "estado de excepción" de Carl Schmittt, estado considerado como la negación del imperio de la ley, que no es su destrucción, sino su gesto fundador mismo (…) Entonces (…) ¿podemos decir que el amor tiene la estructura de un "estado de emergencia/excepción" que suspende el funcionamiento "normal" de la vida emocional de una persona? Cuando me enamoro violenta y apasionadamente, se desbarata mi equilibrio, mi vida se descarrila, el logos se vuelve patología, pierdo mi capacidad neutral de reflexionar y juzgar, todas mis (demás) capacidades quedan suspendidas en su autonomía, subordinadas al objetivo Único" (Žižek 2005, 154-5). A diferencia de S. Žižek, y sin eliminar el contenido emocional del amor, que sin duda no puede dejar de tener relación con lo político, considero que es más que eso y no puede reducirse al amor romántico ni al "principio de placer", más bien debe restituírsele su sentido mesiánico, como se ha indicado en el primer punto de este capítulo, como potencia ontológica, que no deja de ser un cuerpo entregado al común.

escritura, es Ley viva que prescinde de la escritura. Una íntima *auctoritas*, que es el cuerpo mismo dado a los otros, porque porta la amorosidad como potencia ontológica. Tal es el misterio que guarda el cuerpo del mesías. El cuerpo del mesías, que no es una individualidad, sino la singularidad que abre espacio en sí mismo para los otros, forma así una comunidad más allá de toda pertenencia y propiedad, que no tiene la forma de la Ley, sino que es el cuerpo que contiene *auctoritas* y es en sí mismo Ley. Sin determinarse en una *potestas*, ha pasado de la potencia a la *hiperpotencia*, inaugurando así una forma, un espacio, antes inocupado, del poder político. Pensar una política que no se realiza sólo en el espacio de la determinación de la Ley y la *potestas* sino en los cuerpos, en la comunidad y en la forma de vida que pude hacer *inoperoso* el orden, es el tema que debe ocuparnos actualmente. Hacer del evento liberador, no un mero *cairós* que se constituye hacia la normalidad del *cronos*, la potencia que va a la *potestas*, el "poder constituyente" que va hacia el constituido, sino el *cairós* que se vuelve forma de vida y permanece como *cairología*, la potencia que pasa al acto conservándose, es decir, *hiperpotencia* o comunidad con forma de vida mesiánica, significa ocupar realmente ese espacio inocupado entre la *potentia* y la *potestas*, la potencia y el acto, el reino profano y el reino mesiánico.

La existencia de esta comunidad mesiánica que se constituye como la relación amorosa y solidaria entre los cuerpos (realiza el común) resta lo imprescindible de la Ley y el Estado, pasando estas determinaciones a un estatuto de *uso*. Si todo ha sido puesto en cuestión y la Ley puesta en un "estado de desactivación" por la *hiperpotencia*, no puede simplemente regresar a una estructura que ella misma pone en tela de juicio[8] y, más bien, no debe dejar diluir la relación que, en el *cairós* revolucionario, aparece como la potencia común y solidaria de los cuerpos, volviéndose su forma de vida, su *hábito*. En este sentido, no habría que decir que, en el estado mesiánico de inoperosidad, la Ley ha desaparecido, ha pasado a ser minimizada por la mesianicidad, por la *auctoritas* de la comunidad que ya no se rige sólo por la Ley, sino por la fe que teje el cuerpo de la comunidad. La vida que ahí se realiza es la vida mesiánica, vida que es autoridad, ya no sólo como potencia, como mero pueblo, sino pueblo que realiza *pueblo*, potencia que realiza la potencia, que en última instancia es la relación mesiánica de los cuerpos abiertos a los otros, realizando el común. Una comunidad con dicha forma de vida se confunde con una especie de Estado, por la *auctoritas* que contiene, y por eso entra en una superación de la *potestas*, ocupando y haciendo propio el lugar que se encuentra en el pasaje de una potencia al acto de lo

[8] Es precisamente lo que enseña Agamben en su *Estado de excepción*: "No se trata, naturalmente, de regresar el estado de excepción a sus límites temporal y espacialmente definidos para reafirmar el primado de una norma y de derechos que, en última instancia, tienen en aquél su propio fundamento. Del estado de excepción efectivo en el cual vivimos no es posible el regreso al estado de derecho, puesto que ahora están en cuestión los conceptos mismos de "estado" y de "derecho" (Agamben 2003, 156).

constituido, donde los mesiánicos (los que realizan comunidad), no teniendo forma de Ley sino un cuerpo común (cuerpo mesiánico), pasan al acto salvando su potencia, siendo este el lugar propio de la política, de la praxis humana.

Y a esta *hiperpotencia*, como potencia que obra la potencia, le es íntima la indeterminación (materia que no queda bajo la forma) que circunda y aureola al Estado. De esta *Hiperpotencia* que circunda y aureola el acto, las determinaciones, el Estado y la Ley, se dice que puede no determinarse en el Estado, es el no-Estado, ni tampoco negarlo, más bien, lo excede y lo abre a la potencia, haciéndolo común, confundiéndose o mezclándose la *potestas* con la *potentia*, el pueblo mesiánico con el Estado o viceversa.

Por esto ahora, con conceptos como el de "participación ciudadana", "plebiscito", "referendo", "hegemonía" (en la que tanto insiste E. Laclau[9]), se pretende dar cuenta de

[9] E. Laclau, quien ha desarrollado todo un pensamiento sobre el populismo, ha criticado la concepción negativa de la soberanía y el aspecto nihilista que ciertamente tiene G. Agamben, especialmente sólo comenta el *Homo sacer,* en cambio, mi lectura de G. Agamben se concentra en la cuestión de la potencia que no sólo pasa al acto sino que realiza la potencia, constituyéndose *hiperpotencia*, lo cual, considero, no sería un mero nihilismo en el que se encuentra limitada la lectura de Laclau: "Estar más allá de toda exclusión y toda soberanía significa, simplemente, estar más allá de toda política. El mito de una sociedad plenamente reconciliada es lo que gobierna el discurso (no) político de Agamben (…) en lugar de construir la lógica de las instituciones políticas, mostrando áreas en la que las formas de lucha son posibles, las cierra de antemano a través de una unificación esencialista. Su mensaje final es el nihilismo político" (Laclau 2008, 123). El filósofo argentino indica que en la soberanía puede haber un aspecto positivo cuando ésta no es totalitaria ni homogeneizadora, sino que resulta ser equivalencial a las demandas de los excluidos: "La lógicas homogeneizadoras, *redutio ad absurdum*, pueden ser profundamente totalitarias, pero también es posible que sean emancipadoras, como cuando vinculan, en una cadena equivalencial, una pluralidad de demandas no satisfechas. La soberanía, finalmente, también puede ser totalitaria en el caso extremo en que implica una concentración *total* del poder; pero también, profundamente democrática, si implica un poder articulador y no determinante, esto es, cuando "otorga poder" a los desvalidos. En este caso, como ya hemos señalado, la soberanía debería concebirse como hegemonía" (Ibíd., 121). Estoy un tanto de acuerdo con Laclau, en que la soberanía puede irse coincibiendo positivamente como hegemonía cuando exista una relación equivalencial con las demandas del pueblo, es decir, cuando la *potestas* toma en cuenta dentro de sí las demandas de la *potentia*. Sin embargo, la cuestión de la potencia no se trata simplemente de rechazar una atribución de soberanía, que puede ser positiva cuando es construida en la hegemonía, cuando se "otorga el poder" a los desvalidos. Se trata, más bien, del no abandono de la potencialidad en las estructuras positivas del orden, es decir de mantenerse, como pueblo que realiza *pueblo*, como potencia que no tiene como fin detenerse en la hegemonía de un Estado, sino en una constitución superior que se mantiene posterior a toda nueva hegemonía, es decir un pueblo *hiperpotente*, que realiza la potencia y no la determinación. En Laclau, quien piensa una posible articulación positiva del pueblo por el orden político (hegemonía), no se concibe que exista una política más allá de esta relación con el Estado, es decir, que el pueblo pueda generar la constitución de una comunidad sin la forma de la determinación institucional, que no pueda hacer de su forma de vida una política (como una comunidad mesiánica, tema que Laclau no tiene en cuenta) donde se lleva a cabo la construcción de esa *hiperpotencia* que puede poder en jaque al Estado y hacerlo, incluso, cumplir exigencias. Es una *hiperpotencia* como forma de vida más que como mero poder constituyente. Considero que Laclau piensa en términos de potencia que pasa simplemente al acto (aunque en la *Razón populista* se hable de la importancia de construir un pueblo) que la comunidad política

este espacio mixto, o de confusión, donde se pretente hacer una mezcla o simbiosis entre *potentia* y *potestas*, entre pueblo y Estado, donde debe llevarse a cabo la expropiación de la potencia en la potestas. Este es precisamente el umbral en el que se encuentra el mesianismo, según Agamben, con las dos potencias o figuras que la tradición semita tiene de este:

> Desde el siglo II a.C, el Mesías se divide en efecto en un Mashiach ben Yosef y en un Mashiach ben Dawid. El Mesías de la casa de José es un Mesías que muere derrotado en la lucha contra las potencias del mal, mientras que el Mesías de la casa de David es el Mesías triunfante, que al final derrota a Armilos y restaura el reino (Agamben 2008, 279).

Esta figura biunitaria del mesianismo coincide con la escisión entre potencia y acto, entre *potentia* y *potestas*. El Mesías de la casa de David pertenece al acto y el Mesías de la casa de José pertenece al ámbito de la potencia que muere sin llegar al acto. Dos modos de mesianismo, de ser o de existir, en este caso políticamente, están en juego, el de ser en potencia y el de ser en acto. Sin embargo, existe la irrupción de un tercer reino o modo de existencia política, de forma de vida, que no pertenece simplemente a la potencia y no existe solamente como determinación al acto. Sería, por lo tanto, también un mesianismo que no es solamente ben Yosef (la derrota de la potencia no actualiza en un Reino) y tampoco se reduce a ser ben Dawid (el establecimiento del Reino). Se trata, más bien, del reino, un nuevo modo de existencia política, de la potencia que no queda en la mera potencia, pero no por eso pasa a agotarse y realizarse en el mero acto, sino que realiza la potencia, potenciándose a una segunda potencia. Esto significa que ha hecho del acto un uso, un pasaje a la potencia misma, una *hiperpotencia*. Así también el mesianismo de Jeshua de Nazaret, se entendía, para la teología cristiana, como un mesianismo en el que las dos figuras antes mencionadas confluyen generando un reino novedoso. No meramente una determinación en el Reino (la *potestas*, el Estado), ni tampoco su negación; no una mera potencia sin Reino, ni tampoco su abandono, sino una *hiperpotencia* que hace del Reino un lugar para la potencia, un Rey como Siervo. Se trata del ámbito ontológico-político de un mesianismo que no se establece en un Estado, ni permanece solamente en la desolación de la potencia, sino que constituye una comunidad cuya forma de vida es el *hacer* comunidad, ser mesiánicos es ser pueblo a la segunda potencia. E. Dussel, al igual

---

es tal sólo si el Estado la reconoce y se genera hegemonía. Para una comunidad de potencia, que no pasa simplemente al acto, sino que se mantiene en la constitución de su común, que mantiene en comunicación a los cuerpos, la hegemonía es algo frente a lo que se encuentra en vigilia y en expectativa. La política y la construcción de un pueblo que realiza el *pueblo* no es sólo posible si el Estado le reconoce sus demandas y crea hegemonía, precisamente el pueblo es *hiperpotencia* cuando se enfrenta al Estado, potencia que pasando a la segunda potencia puede enfrentarse al acto. Mantener este pueblo *hiperpotemte* significa que el Estado pasa a ser objeto de un nuevo uso.

que Agamben, distingue dos modos de mesianismo: uno davídico (que será Rey) y otro destituyente (crítico del orden vigente), frente a los cuales se entrevé en nuestro autor un "mesianismo popular", es decir, que recupera la idea del reino mesiánico como una comunidad que no es una *potestas* y ha avanzado de la mera *potentia*, sino la comunidad que se *convoca,* se desdobla para crearse, organizarse alternativamente a la Totalidad de la Ley:

> Los convocados (de donde proviene "iglesia", *ecclesia*, de *kláo* en griego) y "elegidos" son ahora una parte escindida de toda la nación. Nace así un "pueblo" (*laós* en griego; *ham* en hebreo): "llamaré al no-*pueblo* mío, *pueblo* mío (Rm 9, 25). Entonces todo el problema categorial en filosofía política del concepto de pueblo en la significación mesiánica paulina: el acto colectivo principal en la creación de la novedad histórica (Dussel 2012, 33-4).

Estos convocados, como actores políticos, constituyen un nuevo espacio de lo político, donde comienza una transvaloración del poder, de lo institucional y de la ley. Así pues, el paradigma del mesianismo aporta una nueva visión de lo político, de producción de soberanías alternas al Estado, de una potencia que lleva a cabo su potencia misma para pasar al *hiper* de su condición, deviene actor político cuya presencia se encuentra entre el mero pueblo (*potentia*) y las potestades. Ahí lo antes indeterminado, el pueblo como potencia, no queda en la desolación, sino que pasando a la segunda potencia, realiza una comunidad que sobrepasa la forma institucional fetichista, ya que se trata de un reino contenido en la relación y en la entrega de los cuerpos mismos que puede simplemente establecerse como un *acto* sino una potencia, la apertura hacia la comunión, el abrir siempre un lugar al otro, una comunidad *Hiperpotente*, de la cual la *ekklesia* mesiánica es paradigma. De esta manera, el evento mesiánico no significa una mera ruptura, la venida de un actor político que intenta finalizar el tiempo, sino la vida que comienza después de su llegada. A este suceso, quizá le es inherente una institucionalización muy particular que se mantiene en constante relación con el *cairós* mesiánico. A esta nueva forma institucional que no era un Estado, ni un mero grupo subversivo, se le conoció como iglesia. Se trataba de una comunidad que contenía y guardaba la potencia mesiánica, que desde la venida del mesías, que marcaba el fin de un tiempo, marcaba también el criterio de otra nueva constitución de lo político y el poder.

Sin embargo la *hiperpotencia* es lo que resta, rodea y aureola el poder constituido, volviendo indeterminado lo determinado, porque es la segunda potencia que se encuentra al rededor y exterior de la determinación, es decir, la forma de vida y los cuerpos que

realizan lo mesiánico, lo común y el pueblo, lo contrario a la Ley y que deja el Estado inactivo y, sólo así, arrojado a la potencia de un nuevo uso[10].

Ha sido el pensamiento latinoamericano que, desde la experiencia de las comunidades zapatistas en Chiapas, ha pensado un nuevo uso del poder. Bajo el concepto de "poder *obediencial*", acuñado por el filósofo de la liberación E. Dussel, se pretende dar cuenta de un obrar no dominador de la *potestas*, de las instituciones, sino obediencial, que opera siempre, delegadamente, para la potencia, al servicio de la comunidad:

> (…) cuando el poder institucional fortalece el poder de la *potentia*, «los que mandan mandan *obedeciendo*»[11] (…) no actúa *desde sí* como fuente de soberanía y autoridad ultima sino como delegado, y en cuanto a sus objetivos deberá obrar siempre a favor de la comunidad, escuchando sus exigencias y reclamos. "Escuchar al que se tiene adelante", es decir: obediencia, es la posición subjetiva primera que debe poseer el representante, el gobernante, el que cumple alguna función de una institución política (Dussel 2006, 36).

Un "poder *obediencial*" pretende ser un nuevo uso del Estado, del poder y las instituciones políticas, para obedecer a la potencia, al pueblo. Esto implica pensar que el acto (*actum*, *potestas*), lo determinado y cerrado, se vuelva el lugar de la receptibilidad, es decir, que deje de ser determinación y se vuelva el lugar de uso de una potencia, esto se encuentra detrás de la noción de "poder obediencial". Pero, considero que este no es ya el lugar en el que simplemente se delega el poder, que recibe y deposita la potencia para que sea representada sino que es la copulación, en el involucrarse como aureola circundante, como potencia que sobre vive al acto, que hace valer su potencia frente al poder constituido, *hiperpotente*. "Poder *obediencial*", no podría tener otro significado que el de potencia que pasa al acto como potencia o "acto de confusión", "acto mezclado con potencia" o "potencia mezclada" con acto (potencia salvada, *potentia potentiae*, *hiperpotencia*) y supone ya una *inoperosidad* causada por la comunidad mesiánica, comunidad a la segunda potencia (comunidad que realiza el común) que lo arroja a su potencia, es decir, al uso común u obediencial. Es importante no es tanto el "poder *obediencial*", el Estado receptivo que no pierde la referencia a la potencia, sino la potencia que lo haga tal, que no es ya una mera potencia sino una *hiperpotencia* ,a la que

---

[10] En su *Estado de excepción*, Agamben parece sugerir una especie de relación con las potencias del Estado, el Derecho y la Ley, más allá de lo anárquico o nihilista, cuando indica: "Abrir un paso hacia la justicia no es la cancelación sino la desactivación e inoperancia del derecho, es decir un uso diferente del mismo (…) Un día la humanidad jugará con el derecho, como los niños juegan con los objetos en desuso no para restituir su uso canónico sino para librarnos de él definitivamente. Lo que se encuentra después del derecho no es un valor de uso más propio y original, anterior al derecho, sino un uso nuevo que nace solamente después de él" (Agamben 2003, 120-1).

[11] Dussel 2009, 63.

la determinación de la *potestas* se abre y a la cual obedece. Si mandar significa ordenar, determinar un poder, una potencia; obedecer, en el sentido de servir, significa realizar o salvar la potencia, abrir a la receptibilidad que genera comunicabilidad. En este sentido, el acto no es el que potencializa la potencia, sino la potencia que realiza la potencia misma, potencia de la potencia.

La plenitud política de un pueblo no es ya un Reino a la manera de un Estado. Pero, así como el evento mesiánico pone en tensión las determinaciones sin simplemente abolirlas, el pueblo puede hacer uso de las instituciones políticas, pero ese nuevo uso viene sólo después de su inoperatividad causada por la *hiperpotencia*. Y en tanto la potencia sobrevive al acto, como segunda potencia, el pueblo que obra *pueblo*, es una tarea que no debe de cesar, que para realizarse no bebe acabar, sino que se mantiene potenciándose, se coloca en una posición trans-institucional, trans-estatal. Así como la crítica, que viene posterior y completa la obra, la *hiperpotencia* no es únicamente la creación de una nueva obra, sino la creación que descrea, de un obrar crítico.

Que la *hiperpotencia* no sea sólo un momento revolucionario que va hacia la determinación y hacia la normalización de un *cairós* en un *cronos* (como la ontología política tradicional que concibe una potencia que se disuelve en el acto, de la vida y la relación directa de los cuerpo a una Ley que los separa, de la *auctoritas* a la *potestas*, del poder constituido al poder constituyente) significa pensar el suceso liberador como algo que se conserva en una forma de vida, un hábito, un nuevo uso de los cuerpos y de las potestades del mundo, bajo un nueva temporalidad que corre bajo el ritmo de un *cairós*, una *cairología*. La hiperpotencia tendría como tarea una obra indeterminable, que no puede tampoco terminar, porque su finalidad no es un acto sino una potencia, la realización de lo mesiánico. Su obrar no termina en la constitución de una nueva *potestas* (un acto) sino que va a la potencia que se da a la potencia misma, el pueblo que, constituyéndose *pueblo,* puede hacer del Estado un obediente (*potestas potentiae*) y que, sin determinarse en él, lo acompaña y permanece como potencia excedente, inaugurando así un nuevo reino entre el acto y la mera potencia. Hiperpotencia equivale a una potencia que sobrevive al *actum*.

Referencias

Dussel, Enrique. 1969. *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires: Eudeba.

Dussel, Enrique. 2006. *20 tesis de política*. Ciudad de México: Siglo XXI-CREFAL.

Dussel, Enrique. 2009. *Política de la Liberación. Vol. II Arquitectónica*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique. 2011. *Carta a los indignados*. Ciudad de México: La Jornada Ediciones.

Dussel, Enrique. 2012. *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*. México: Ediciones paulia.

Dussel, Enrique. 2012b. *Hacia los orígenes de occidente. Meditaciones semitas*. México: KANANKIL.

Agamben, Giorgio. 2000. *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri.

Agamben, Giorgio. 2001. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri.

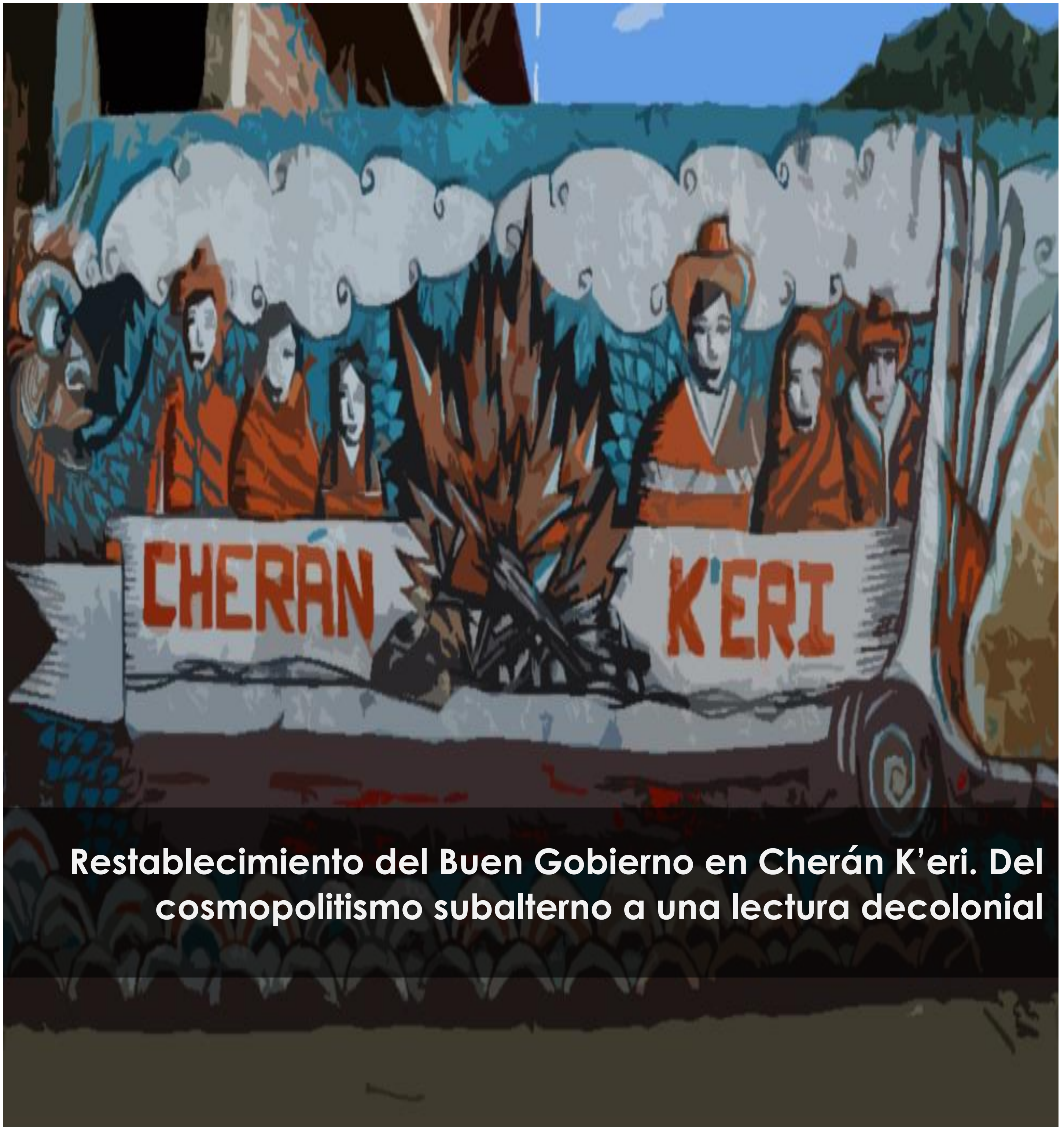
Agamben, Giorgio. 2003. *Estado de excepción*, *Homo sacer II.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Benjamin, Walter. 2008. Sobre el concepto de historia en *Obras*. Libro I/Vol. 2. Madrid ABADA.

Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Hardt, Michael y Antonio Negri. 2009. *Common Wealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.

Žižek, Slavoj. 2006. *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires: Paidós.



Restablecimiento del Buen Gobierno en Cherán K'eri. Del cosmopolitismo subalterno a una lectura decolonial

por Miguel Mandujano Estrada

Restablecimiento del Buen Gobierno en *Cherán K'eri*. Del cosmopolitismo subalterno a una lectura decolonial

Restauração do Bom Governo em *Cherán K'eri*. Do cosmopolitismo subalterno a uma leitura descolonial

Restoration of Good Government in *Cherán K'eri*. From subaltern cosmopolitanism to a decolonial reading

Miguel Mandujano Estrada
Doctor en Ciudadanía y Derechos Humanos
Seminario de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona (SFP-UB)
Barcelona, España
mmandujanoe@gmail.com
ORCID: http://orcid.org/0000-0001-7154-7853

Este trabajo se encuentra depositado en Zenodo
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.1484632

Resumen: Este trabajo pretende hacer una lectura del restablecimiento del Buen gobierno en la población indígena de Cherán bajo la perspectiva del cosmopolitismo subalterno y la opción decolonial. Alude a la insubordinación cheranense para reconstruir el restablecimiento de un sistema político ancestral basado en una democracia comunitaria, asamblearia y participativa.

Palabras clave: Comunitario; Cherán; cosmopolitismo; subalterno; decolonialidad.

Resumo: Este artigo pretende ler a restauração do Bom Governo na população indígena de Cherán sob a perspectiva do cosmopolitismo subalterno e da opção decolonial. Alude à insubordinação Cheranense para reconstruir a restauração de um sistema político ancestral baseado numa democracia comunitária, participativa e participativa.

Palavras-chave: Comunidade; Cherán; cosmopolitismo; subalterno; decolonialidade.

Abstract: This paper aims to analyze the reestablishment of the Good Government in Cheran's indigenous community under the criteria of the subaltern cosmopolitanism and the decolonial option. Refers to Cheran's insubordination in order to rebuild the restitution of an ancient political system based on a community democracy, centered on assemblies and participation.

Keywords: Community; Cheran; cosmopolitanism; Subaltern; decoloniality.

Citar este artículo:

Chicago para las Ciencias Físicas, Naturales y Sociales
Mandujano Estrada, Miguel. 2018. Restablecimiento del Buen Gobierno en Cherán K'eri. Del cosmopolitismo subalterno a una lectura decolonial. *Cuadernos de Formación y Participación Política, Humanidades Populares*, 13 (21): 141-53.

Chicago para las Humanidades
Mandujano Estrada, Miguel, "Restablecimiento del Buen Gobierno en Cherán K'eri. Del cosmopolitismo subalterno a una lectura decolonial", *Cuadernos de Formación y Participación Política, Humanidades Populares* 13 (21) (2018): 141-153.

APA
Mandujano Estrada, M. (2018). Restablecimiento del Buen Gobierno en Cherán K'eri. Del cosmopolitismo subalterno a una lectura decolonial. *Cuadernos de descolonización y liberación, 13* (21), pp. 141-153.

MLA
Mandujano Estrada, Miguel. "Restablecimiento del Buen Gobierno en Cherán K'eri. Del cosmopolitismo subalterno a una lectura decolonial". *Cuadernos de descolonización y liberación* 13.21 (2018): 141-153.

Harvard
Mandujano Estrada, M. (2018) "Restablecimiento del Buen Gobierno en Cherán K'eri. Del cosmopolitismo subalterno a una lectura decolonial", *Cuadernos de descolonización y liberación,* 13 (21), pp. 141-53.



A las mujeres de Cherán, a cinco años ya

Introducción

15 de abril de 2011. Los habitantes de Cherán, cansados del saqueo de sus montes, de la violencia de las agrupaciones criminales y del abandono de todos los órdenes de gobierno, se enfrentan y detienen a un grupo de delincuentes sorprendidos en flagrancia, destituyen a la autoridad local, organizan la defensa de la comunidad y exigen la facultad de gobernarse por sí mismos.

Este trabajo se origina en el asombro ante esta insubordinación y se nutre profusamente de la admiración por el trayecto de resistencia y lucha socio-jurídica que la comunidad de Cherán recorrió hasta la conquista de su autonomía y la rehabilitación de una estructura de gobierno histórica. Pretende hacer una lectura del *Buen gobierno comunitario* bajo la clave de dos marcos referenciales que comparten la perspectiva del sujeto dominado: el cosmopolitismo subalterno, la plataforma crítica de Boaventura de Sousa Santos y el pensamiento decolonial, una perspectiva deudora de la filosofía de la liberación de fuerte arraigo en los estudios culturales latinoamericanos.

En el inicio de la elaboración de este asombro mi tentación fue encajar la experiencia de Cherán en los conceptos de Santos como si estos fueran moldes para entender la realidad o como si aquella pudiera ejemplificar la teoría del académico y activista portugués. Por el contrario, la crítica del cosmopolitismo subalterno es una elaboración que responde al propósito de no ser una teoría, o a lo sumo, ser una no-teoría que haga "*mutuamente inteligibles las luchas y permita a los actores colectivos conversar sobre las opresiones a las que se resisten y las aspiraciones que los animan*" (Santos 2003, 28), es decir, un trabajo práctico de traducción entre experiencias y alternativas posibles y disponibles.

Espoleado, entonces, por el criterio crítico material de la liberación (Dussel 1998), cuestioné mi punto de vista y me propuse escuchar atentamente la voz de los oprimidos para elaborar, desde ese lugar, su propia negatividad. Renunciando, en principio, a una indagación sociológica, encontré esta perspectiva en el *Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015* (en adelante *Plan*) que la autoridad comunitaria entregó como proyecto de vida y de gobierno al Congreso del Estado a mediados de 2012. Tanto el Plan como los *dossier* que prepararon su elaboración (en adelante *Memoria*) me ofrecieron el punto de vista desde donde pensar la experiencia cheranense.

El restablecimiento del Buen gobierno comunitario

Para Cherán, una comunidad enclavada en las cordilleras del Eje volcánico transversal, la relación con el bosque es medular. Más de la mitad de su territorio son bosques mixtos de pino, encino y oyamel y dispone de unas de 25 mil hectáreas de recursos forestales maderables; sin embargo, no se trata de una dependencia económica basada en la explotación sino de una relación ancestral vital. El texto del Plan, en buena medida no sólo un programa sino también un manifiesto, define el bosque como el "punto central de nuestro sistema de vida, de nuestro sentido y apuesta de ser en el mundo" (Plan, 5), es decir, el núcleo de la identidad y misión de este pueblo de la meseta purépecha.

Una historia de la defensa del bosque comunitario nos remitiría, por lo menos, a la segunda década del siglo XX, cuando Casimiro López Leco, un líder cheranense menospreciado por la literatura oficial sobre la revolución repelió las agresiones de Inés Chávez García, un revolucionario convertido en bandolero (Zendejas Romero 1992). Además de Casimiro Leco, la comunidad recuerda al profesor Federico Hernández Tapias, quien se enfrentó a las empresas transnacionales que intentaban apoderarse de los montes para beneficiarse de su explotación.

En épocas recientes –marcadas por la violencia y el poder fáctico del narcotráfico– y tras unas conflictivas elecciones municipales en 2007, la explotación ilegal de los bosques se incrementó dramáticamente. El crimen organizado extendió su estrategia de cobro por protección y *derecho de piso* con que extorsionaba a productores, comerciantes y autoridades, al *derecho de paso* y explotación del bosque para los talamontes. En poco tiempo, Cherán alcanzó los primeros lugares de inseguridad y tala clandestina (Turati y Castellanos 2012).

Cuando la devastación alcanzó la zona de la cañada, un grupo de mujeres subió al monte para intentar dialogar con los talamontes pero fueron encañonadas y echadas de manera violenta. Al amanecer del día siguiente, 15 de abril de 2011, bloquearon el paso a los camiones que bajaban del monte cargados de troncos.

La población tomó el control de la cabecera municipal y organizó la defensa de la comunidad; prescindió de la policía local y la sustituyó con rondines, retenes, fogatas y barricadas. Fue ahí, alrededor del fuego, donde se fue aclarando un acuerdo entre los habitantes: el desconocimiento de la autoridad municipal y la desconfianza en el sistema de partidos políticos.

Reunida en Asamblea, la comunidad acordó no participar ni permitir el proceso electoral estatal previsto para el 13 de noviembre de ese año y solicitó la elección de autoridades por *usos y costumbres*. El Instituto Electoral de Michoacán (IEM) argumentó un conflicto

entre una disposición legal local y la Constitución de la Entidad Federativa y se declaró incompetente para responder a la petición (IEM, CG-38/2011).

La comunidad promovió entonces un recurso *per saltum* ante el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Nación (TEPJN) quien reconoció la organización histórica del *anapu* (barrio) purépecha y sus *usos y costumbres* como prácticas culturales de raigambre político prehispánico; al final, considerando la defensa de los pueblos indígenas y el derecho a su autodeterminación, así como la obligación de los gobiernos a garantizar y asistir el desarrollo de estos derechos, la Sala Superior del TEPJN falló a favor de la comunidad de Cherán (SUP-JDC-9167/2011)[1].

Obligado por la Corte, el IEM asistió la realización de pláticas informativas y la celebración de la consulta el 18 de diciembre de 2011 (CG-154/2011). Siendo esta última positiva, comunidad y autoridad electoral prepararon la elección del Concejo Mayor, la figura de autoridad ejecutiva (correspondiente al alcalde o presidente municipal) según las normas y sistema internos de la comunidad. En la elección, celebrada el 22 de enero de 2012, participaron 2, 856 ciudadanos que, en cada uno de los barrios, presentaron a sus candidatos en asamblea y, de acuerdo con la costumbre, respaldaron su nombramiento formándose detrás de ellos (IEM, Boletín informativo núm. 07/2012).

Es importante destacar que, desde el documento cheranense, la defensa de la autonomía y libre autodeterminación no entraña una separación del *pacto nacional*, sino una resignificación "desde el ejercicio pleno de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas," (Plan, 3) buscando la consiguiente transformación de los mecanismos de representatividad de acuerdo con las propias tradiciones, argumentación, sustentación y gestión jurídica.

De manera significativa, el documento toma como punto de partida la prospectiva 2012-2030 (en adelante *Prospectiva*), un estudio realizado por el Gobierno Estatal en 2003 que, aunque reconoce el problema que la tala clandestina ha generado en la meseta purépecha, establece un escenario tendencial para la zona en el que destaca su *vocación* y emergencia como un "*modelo de desarrollo sustentable y polo de negocios agroalimentarios*" (Prospectiva, 512-514). El sentir del documento difiere y echa en falta una *sustentabilidad endógena*, apuntando que la construcción de una visión para el municipio no se ha hecho nunca de manera participativa y conjunta, y que "*para Cherán la apuesta del Municipio está lejos de esta lógica agroindustrial de exportación […] y de pauperización de las condiciones del campo y bosques de la mayoría de comunidades mediante el despojo y el olvido*" (Plan, 12). Para los cheranenses, la buena voluntad ecológica del

---

[1] Sobre el proceso jurídico y la experiencia de Cherán bajo esta perspectiva, véase Aragón Andrade, Orlando. 2013. El derecho en insurrección. El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán. *Revista de estudos e pesquisas sobre as Américas*, 7(2), 37-69.

estudio gubernamental debería trasladarse a la facilitación de la reproducción de la vida en la región y ser parte de una estrategia que modifique las apuestas productivas en vistas a una *verdadera sustentabilidad*. Igualmente, la comunidad no se identifica con la visión que augura a la zona un futuro comercial –*reducido* pero *rentable*– basado en la producción de artesanías y el turismo alternativo; antes bien, dice, "*la vocación de nuestros pueblos debe estar centrada en la recuperación de nuestra producción para la soberanía comunitaria*" (Plan, 14).

Pasando a la primera de sus líneas, objeto de este trabajo, el Plan de Desarrollo establece como los principios fundamentales del *Buen Gobierno comunitario* (en purépecha *Juchari ireteriambakitijuramukua*) la colectividad, la humildad, la consulta constante ante la toma de decisiones, la escucha, la celebración de sesiones permanentes e informes oportunos y el respeto por los acuerdos (Plan, 146).

El Plan afirma que las capacidades de gobierno se basan en la experiencia ancestral de los usos y costumbres o *sistema interno* de la comunidad (*Ireta Cherani anapueri jurámukatecha*), de manera que las normas o reglas que rigen la convivencia social y el gobierno provienen, sobre todo, de la tradición oral. En otras palabras, el Buen Gobierno es un conjunto de *noción* y *experiencia práctica* que hace referencia y determina el actuar de los comuneros en lo personal, lo familiar y lo colectivo, tanto en lo que se refiere a las normas y principios para la resolución de controversias como para la toma de decisiones, nombramientos, procedimientos y, en general, los principios que orientan las valoraciones y sustentan las instituciones políticas, sociales, económicas y culturales.

Este conocimiento se concentra en un núcleo de elementos (*niniόta* o *iarhini*) que agrupa los procedimientos para los nombramientos y toma de decisiones, la estructura y sus instituciones de gobierno así como los principios y valores de la cosmovisión purépecha.

Concepción y práctica de la *jurámukua xaŋátakuecha*.	Procedimientos para los nombramientos, elección y toma de decisiones.
Concepción y práctica de la *jurámukua kantsakata*.	La estructura e instituciones de gobierno de la comunidad.
Concepción y práctica de la *jurámukua jaŋaskakuecha*.	Principios y valores del pensamiento o cosmovisión purépecha que fundamentan el gobierno tradicional indígena.

Tabla 1: Elementos, *ninióta o iarhini*, de las normas o reglas que rigen la convivencia social y de gobierno de la comunidad.

El primero de estos elementos lo constituye la *Iréteri jurámukua xaŋátakuecha*, es decir, la concepción y práctica de la ciudadanía comunitaria. Ésta tiene cuatro instancias. La primera "*indica que la participación comienza desde la investidura o calidad de comunero o ciudadano p'urhépecha adscrita a [la] comunidad de Cherán*" (Plan, 148). En este sentido, el *cherani ireta anapu iréti* o ciudadano de la comunidad de Cherán, no sólo indica el origen o lugar de nacimiento de una persona, sino su identidad y pertenencia a partir de que se convierte en jefe o jefa de familia. El matrimonio se considera la institución social de realización de las personas porque es a partir de su celebración que los *ireticha* comienzan a adquirir responsabilidades, derechos, obligaciones, participación, voz y voto.

La segunda instancia de participación del *ireti* es la adscripción política del barrio o *iréŋarhikua*, cuya principal autoridad es la Asamblea de Barrio. La expresión purépecha *iréŋarhíkuarhu uératíni* indica que la ciudadanía se ejerce de manera colectiva y amplia (Plan, 149).

La tercera esfera es la del Concejo Mayor de Gobierno Comunal. La instancia de los *K'eri jáŋoskaticha* o *consejeros sabios*, una figura que hace referencia al linaje de los caballeros águila o *uakusecha*, "*reminiscencia de aquel concejo prehispánico [formado por el] Irecha o Cazonci y las autoridades religiosas (petámuti), militares (p'urhéjkuticha), de provincia o señoríos (acecha)*" (Plan, 151).

La cuarta instancia es la Asamblea de la Comunidad, formada por cada uno de los *ireticha* y máxima autoridad comunitaria. En este sentido, la expresión *k'eritángurikuarhuuératini* indica la toma de decisiones, deliberaciones y ratificaciones de los acuerdos que se realiza desde la Asamblea de la Comunidad.

Brevemente, los nombramientos de todas las responsabilidades se basan en valores morales y políticos tradicionales que destacan la experiencia, el servicio, el conocimiento práctico, la *autoridad moral*, la constancia, el trabajo para los demás y el cumplimiento del deber en los ámbitos familiar y comunitario (Plan, 152-154). No pudiendo detenernos en éstos, presentamos a continuación la estructura del Buen Gobierno comunitario, subrayando su correspondencia con el entendido cheranense de ciudadanía que privilegia la individualidad comunitaria de todos sus componentes.

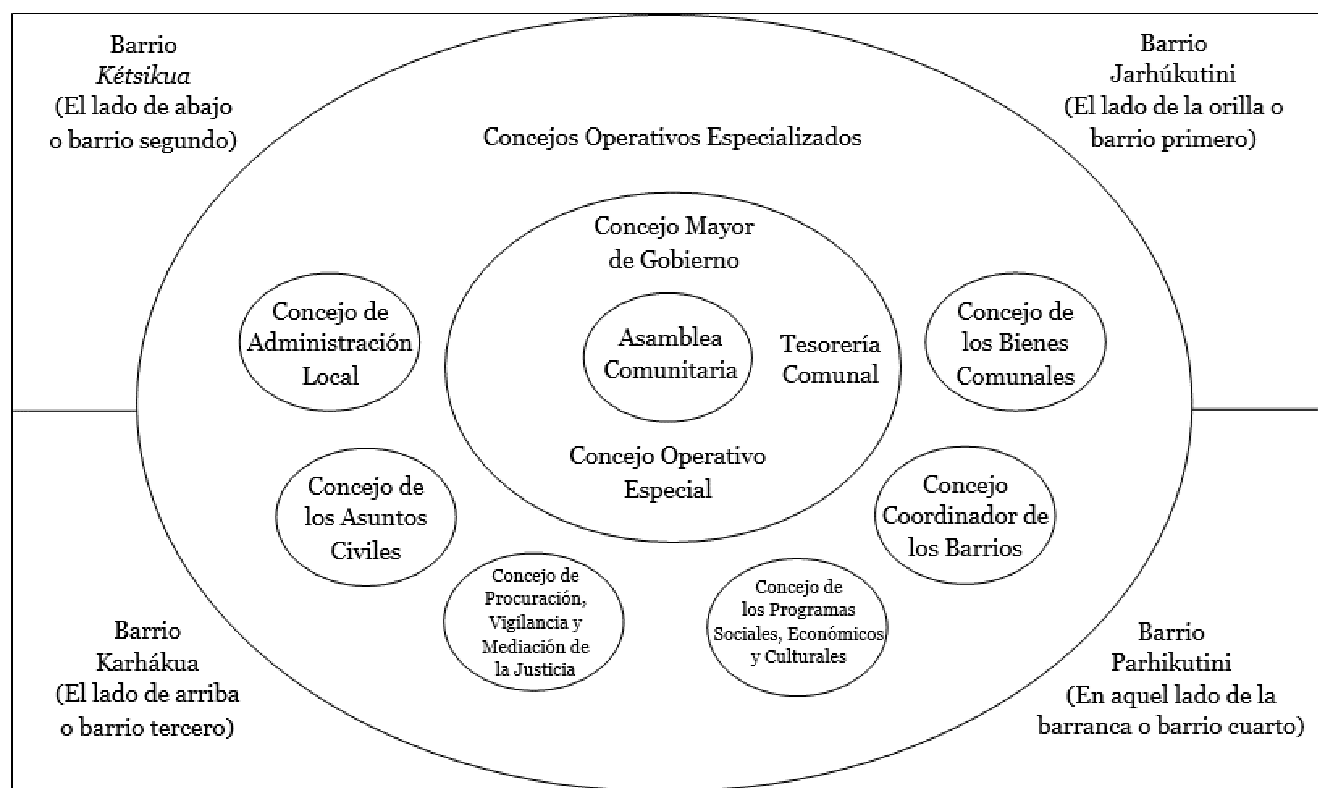


Ilustración 1: Estructura de Gobierno Comunal. Elaboración propia basada en el Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015, 187.

La Asamblea de la Comunidad (K'eritángurikua). Es la instancia, pública y abierta de participación y toma de decisiones; está formada por cada uno de los *ireticha* o comuneros, hombres y mujeres, con representación personal y directa y derecho a voz y voto sobre los asuntos fundamentales de la comunidad, tales como nombramientos, renovaciones y revocaciones del Concejo Mayor y Concejos Operativos, la información, valoración y aprobación o no de los asuntos de interés de la comunidad y todo lo concerniente al Estatuto General de Principios y Normas del Gobierno Comunal y Plan de Desarrollo Integral.

El Concejo Mayor (K'eri jánaskakua). Ejerce el mandato directo de la Asamblea de la Comunidad. Se integra por doce consejeros, tres por cada uno de los cuatro barrios en que históricamente se divide la comunidad. Este es el órgano de gobierno propuesto a elección por usos y costumbres. Es la autoridad rectora y moral de la comunidad; sus funciones son orientar, regir, vigilar y evaluar los trabajos de los Concejos Operativos Especializados, así como el buen desempeño y ejercicio administrativo de sus integrantes, revisar el Plan de Desarrollo Comunal y someterlo para su análisis y aprobación a la Asamblea de la Comunidad. Con auxilio externo, realiza la auditoria de la Tesorería Comunal y de los

Concejos Operativos Especializados. Formula y propone a las Asambleas de Barrios y a la Asamblea de la Comunidad el Estatuto General de Principios y Normas del Gobierno Comunal.

La Tesorería Comunal (Tumina xaŋátakua). Es el órgano colegiado de administración, tanto de la recaudación interna (en relación con los Concejos Operativos Especializados) como de los ingresos públicos estatales y federales. Lo conforma un administrador de cada Barrio (cuatro en total) elegido por su Asamblea, ratificado por la Asamblea General y con el visto bueno del Concejo Mayor. Actúa en base a un Plan Anual conforme con el período de gobierno y el Plan de Desarrollo Comunal y en coordinación con los Concejos Operativos Especializados. Es la instancia responsable de la rendición de cuentas ante la Asamblea y el Gobierno del Estado.

El Concejo Operativo Principal (Orhéjtsikuticha) está integrado por cuatro consejeros responsables de cada uno de los seis Concejos Operativos Especiales llamados consejeros operadores. Funciona en pleno para la toma de decisiones, elaboración de propuestas y solución de sus asuntos, así como para la vinculación con el Concejo Mayor y la Tesorería Comunal. Este Concejo define los principios rectores y directrices del Plan Integral de Desarrollo Comunal, proponiendo un Plan de Trabajo Particular proveniente, a su vez, de las Asambleas de Barrios, fogatas y barricadas. Elabora los informes semestrales y anuales de las gestiones y trabajos y establece las reglas de coordinación para el trabajo de los Concejos Operativos Especializados.

Los Concejos Operativos Especializados (Orhéjtsikukua) los forman el Concejo de Administración Local, el Concejo de los Asuntos Civiles, el Concejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia, el Concejo de Administración de los Programas Sociales, Económicos y Culturales, el Concejo Coordinador de los Barrios y el Concejo de los Bienes Comunales. Cada Concejo es integrado por cuatro consejeros, uno por cada Barrio, elegido a través de su Asamblea. Se presentan a la Asamblea de la Comunidad para ser ratificados por el Concejo Mayor.

Hacia una lectura decolonial

El modelo de Buen Gobierno comunitario nos tiene que hacer considerar muy seriamente las posibilidades reales que las alternativas a la democracia tradicional (entiéndase neoliberal) pueden alcanzar. En este sentido, la experiencia de insubordinación y resistencia del Municipio de Cherán es la crítica –práctica y radical– de una comunidad a un sistema de gobierno y las condiciones a que la condenaba su estado de cansancio permanente.

Volviendo al planteamiento inicial, el cosmopolitismo subalterno hace referencia a los acuerdos y uniones que pueden generarse entre *los de abajo*, una especie de "solidaridad

de los oprimidos" (Aragón Andrade 2012) que en el caso de Cherán podemos encontrar no sólo en las alianzas forjadas por la comunidad y otros sectores de la sociedad (abogados, medios de comunicación, universidades, sindicatos), sino en el movimiento de globalización contrahegemónica (*rebelde*) que evidencia la discrepancia con la Prospectiva del Gobierno del Estado de Michoacán.

Más allá de lo abordado en este trabajo, el cosmopolitismo subalterno concuerda con el lugar preponderante desde el que una *liberación* del oprimido puede realizarse a través de la idea de *Sur*, una metáfora del sufrimiento causado por el capitalismo global (Santos, 2003, 420), aunque difiere en la perspectiva desde la que elabora su crítica a la modernidad. Para Santos, el *quid* de la racionalidad y efectos modernos estriba en su confluencia con el capitalismo y su conversión en forma política de Estado. Para el pensamiento decolonial, en cambio, la modernidad es una especie de hidra de tres cabezas formada por las ideas de salvación, progreso y colonialidad; una imagen recurrente en la que la retórica de las primeras esconde la última. En otras palabras, el énfasis se encuentra en señalar que entre modernidad y colonialidad no hay, en realidad, diferencias.

En este sentido, aunque la relevancia de este asunto sea un tanto academicista, podemos apuntar una suerte de diferencia genealógica entre el pensamiento decolonial y la teoría poscolonial, pues mientras que la tradición cultural de los estudios poscoloniales siguen –en general– la estela del postestructuralismo francés, la tradición decolonial se desprende y abre camino a partir de la historia del pensamiento que *gira* como consecuencia del reconocimiento de una matriz colonial de poder (Mignolo 2007a; Quijano 1992).

No se trata de una diferencia infranqueable, por el contrario, ambas perspectivas reconocen claramente que el colonialismo no es una etapa que termina con los procesos de emancipación de los territorios liberados del imperialismo sino que continúa en una suerte de narrativa que reproduce el espíritu colonial. Con todo, para Santos, esta matriz de poder es más una parte de una constelación marcada por la gestión de la desigualdad y la diferencia y, en general, la crisis del modelo de Estado-nación capitalista.

Dicho de otra forma, aunque el cosmopolitismo subalterno es sensible al colonialismo y la *violencia matricial* que éste representa (Santos 2006), no comparte el protagonismo que la colonialidad guarda (y no el capitalismo) en la lectura crítica de la transmodernidad (Dussel) o de la modernidad/colonialidad (Mignolo). En mi opinión, estas perspectivas nos ayudan a elaborar de mejor manera algunas otras particularidades del caso de Cherán, como el paralelismo que podría realizarse entre el *Buen vivir* andino (Acosta y Martínez 2009) y la idea de *Buen Gobierno*. En el mismo orden de ideas, el raigambre político que el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Nación reconoció en los usos y costumbres purépechas fueron fundamentales para su fallo a favor de la comunidad de Cherán, lo que

puede mostrarnos las muchas posibilidades que un giro decolonial puede actualizar, realizando no ya una alternativa sino asistiendo a la recuperación de una opción de vida.

De acuerdo por lo anterior, permítaseme aventurar un contraste trivial con propósitos ilustrativos, la diferencia entre *descolonización* y *decolonización*. La *ese* que distingue estos dos términos comprende –dicho en pocas palabras– la centralidad (o la ausencia de centralidad) de un dato fundamental: la herida colonial (Anzaldúa 1987). Aunque esta noción y aun otras como la ignorancia colonial (Santos) y la diferencia colonial (Mignolo) o colonialidad (Quijano) no tienen una patria determinada, son nociones que se acercan más las experiencias latinoamericana (siglo XIX) y antillano africana (siglo XX), que a las de la modernidad ilustrada europea, pues mientras que la genealogía de esta última es temporalmente reducida, la del pensamiento decolonial se estructura en el espacio globalizado de la expansión colonial/imperial (Mignolo 2007b, 44-5).

Hay, finalmente, muchas otros criterios que podrían ayudarnos a continuar este análisis, como el pluralismo jurídico, la solidaridad o la subjetividad necesaria para la emergencia de un nuevo modelo civilizacional. El punto de partida y, a fin de cuentas, el punto de coincidencia entre *de* y *des*-colonialidad, es el lugar desde el que se parte. En mi opinión, el *Sur* (Santos) es perfectamente un *locus*, el lugar *desde, donde, hacia* se aprende y se construye una alternativa subalterna.

Referencias

Acosta, Alberto y Esperanza Martínez. 2009. *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala.

Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters - Aunt Lute.

Aragón Andrade, Orlando. 2012. El legado del movimiento de Cherán o la interculturalidad como expresión del cosmopolitismo subalterno. *La Jornada Jalisco*, 15 abril, 7.

Aragón Andrade, Orlando. 2013. El derecho en insurrección. El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán. *Revista de estudos e pesquisas sobre as Américas,* 7(2), 37-69.

Dussel, Enrique. 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

Instituto Electoral de Michoacán. *Acuerdo del Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán por el que se da respuesta a la petición de la comunidad indígena de Cherán para celebrar elecciones bajo sus usos y costumbres*, CG-38/2011, Morelia, Mich., 09 de septiembre de 2011.

Instituto Electoral de Michoacán. *Acuerdo que presenta la Comisión Especial al Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán, por el que se propone el calendario y las convocatorias a fin de llevar a cabo las pláticas previas y la consulta, en las comunidades de San Francisco Cherán, y Santa Cruz Tanaco, municipio de Cherán, Michoacán*, CG-154/2011, Morelia, Mich., 09 de diciembre de 2011.

Instituto Electoral de Michoacán. Unidad de transparencia, Acceso a la información y Comunicación institucional. *Boletín informativo* no. 07/2012, 22 de enero de 2012.

Mandujano Estrada, Miguel. 2014. La primavera *P'urhépecha*; resistencia y Buen Gobierno en *Cherán K'eri*. *Bajo Palabra. Revista de filosofía* 9, 103-112.

Memoria de los talleres de autodiagnóstico y elaboración de la agenda comunitaria del Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015. s.p.i.

Mignolo, Walter. 2007a. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Castro-Gómez S. y Grosfoguel, R. (comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 25-46.

Mignolo, Walter. 2007b. *La idea de América Latina. Herida colonial y opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

Mignolo, Walter. 2011. *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options.* Durham: Duke University Press.

Prospectiva Estratégica de un Desarrollo Incluyente del Estado de Michoacán 2003-2030. Morelia, Mich.: Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo.

Quijano, Aníbal. 1992. Colonialidad y modernidad-racionalidad. En Bonilla, H. (ed.). *Los conquistados: 1492 y la población indígena de América*. Bogotá: Tercer Mundo - FLACSO, 437-447.

Santos, Boaventura de Sousa. 2003. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia.* Bilbao: Desclée de Brouwer.

Santos, Boaventura de Sousa. 2006. *A gramática do Tempo: para uma nova cultura política.* São Paulo: Cortez.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. *Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano,* SUP-JDC-9167/2011, México, D. F., 02 de noviembre de 2011.

Turati, Marcela y Francisco Castellanos. 2012. Rebelión contra la mafia michoacana. *Proceso,* 1864, 30-34.

Zendejas Romero, Sergio. 1992. *Estudios michoacanos IV*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán.

Sección

Humanidades Populares

Interseccionalidad crítica y educación

Interseccionalidade crítica e educação

Critical intersectionality and education

Jessica Anahi Visotsky Hasrun
Doctora en Historia
Posdoctoranda en Ciencias Sociales por Universidad de Buenos Aires
Docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur
Bahía Blanca, Argentina
jessicavisotsky@yahoo.com.ar
ORCID: http://orcid.org/0000-0001-7943-5258

Este trabajo se encuentra depositado en Zenodo
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.2581314

Resumen: La apropiación de espacios de educación por parte de trabajadores y trabajadoras ha devenido, en términos de experiencia, en procesos importantes en lo que hace al desarrollo de la conciencia de clase, incidiendo en el fortalecimiento de la identidad, con todas las complejidades que asume la misma en sociedades que han vivido y aún asisten a procesos coloniales. Estos procesos sociales a la vez condicionan las interpretaciones y reflexiones sociales y educativas que se generan desde la academia. Se toman como referencias empíricas para esta problemática las experiencias de Extensión Universitaria y de investigación desarrolladas desde la Universidad Publica en Argentina, en espacios vinculados a la alfabetización y educación de adultos en zonas rurales cordilleranas y fábricas recuperadas como Zanon Bajo Gestión Obrera e INCOB (Frigorífico Recuperado) y en espacios de alfabetización y formación de alfabetizadores.

Palabras clave: Interseccionalidad; educación; crítica; alfabetización.

Resumo: A apropriação dos espaços de educação pelos trabalhadores tornou-se, em termos de experiência, processos importantes no desenvolvimento da consciência de classe, influenciando o fortalecimento da identidade, com todas as complexidades assumidas pela mesmo em sociedades que viveram e ainda frequentam processos coloniais. Esses processos sociais ao mesmo tempo condicionam as interpretações e reflexões sociais e educacionais que são geradas a partir da academia. Experiências de Extensão Universitária e pesquisas desenvolvidas na Universidade Pública da Argentina são tomadas como referências empíricas para este problema, em áreas ligadas à alfabetização e educação de adultos em áreas rurais de cordilheiras e fábricas recuperadas como Zanon Bajo Obrera Management e INCOB (Frigorífico Recuperados) e nos espaços de alfabetização e treinamento de alfabetizadores.

Palavras-chave: Interseccionalidade; educação; crítica; alfabetização.

Abstract: The appropriation of education spaces by workers has become, in terms of experience, important processes in the development of the class consciousness, influencing the strengthening of identity, with all the complexities assumed by the same in societies that have lived and still attend colonial processes. These social processes at the same time condition the social and educational interpretations and reflections that are generated from the academy. Experiences of University Extension and research developed from the Public University in Argentina are taken as empirical references for this problem, in areas linked to literacy and adult education in cordilleran rural areas and factories recovered as Zanon Bajo Obrera Management and INCOB (Refrigerator Recovered) and in literacy and literacy teachers.

Keywords: Intersectionality; education; review; literacy.

Citar este artículo:

Chicago para las Ciencias Físicas, Naturales y Sociales
Visotsky, Jessica. 2018. Interseccionalidad crítica y educación. *Cuadernos de Formación y Participación Política, Humanidades Populares*, 13 (21): 155-71.

Chicago para las Humanidades
Visotsky, Jessica, "Interseccionalidad crítica y educación", *Cuadernos de Formación y Participación Política, Humanidades Populares* 13 (21) (2018): 155-71.

APA
Visotsky, J. (2018). Interseccionalidad crítica y educación. *Cuadernos de descolonización y liberación, 13* (21), pp. 155-171.

MLA
Visotsky, Jessica. "Interseccionalidad crítica y educación". *Cuadernos de descolonización y liberación* 13.21 (2018): 155-171.

Harvard
Visotsky, Jessica. (2018). Interseccionalidad crítica y educación, *Cuadernos de descolonización y liberación, 13* (21), pp. 155-71.

**Aclaraciones: 1, 2, 3*

Aproximaciones a la perspectiva interseccional

Desarrollamos una línea de reflexión que consideramos de enorme centralidad en la teoría político-pedagógica en el presente: se trata de la reflexión en torno a las intersecciones, imbricaciones o atravesamientos de las categorías clase, género, raza/etnicidad para pensar las políticas y prácticas en educación de jóvenes y adultos desde una perspectiva de derechos humanos.

Revisamos la bibliografía que en la actualidad se halla considerando los modos en que estas categorías se vinculan para reflexionar, indagar, a partir de un trabajo de campo en estas experiencias educativas formales con jóvenes y adultos la materialidad que asumen estos conceptos. La polémica hoy reside en el tipo de relación que se establezca entre categorías, si se trata de intersección, simultaneidad, paralelismo asincrónico o de centralidad de alguna de ellas. Mara Viveros Vigoya coincide con esta pregunta que nos hacemos, citando a Davis se plantea que "*se debe prestar atención a todas las categorías pertinentes, pero las relaciones entre categorías son variables y continúan siendo una pregunta empírica abierta*" (Viveros Vigoya 2016, 6).

Hay otro debate en danzas que es si corresponde formalizar el paradigma. Fue Patricia Hill Collins (2000) la primera en hablar de paradigma de la interseccionalidad, pero el debate está en danza. Una referenta de estas miradas es Hanakok quien sostiene esta perspectiva de la formalización del paradigma; por otro lado, están quienes afirman que su potencialidad reside justamente en su no formalización (Davis 2008 citada por Viveros Vigoya 2016) en tanto la fuerza de esta perspectiva radica precisamente en la vaguedad, la cual le permite reunir dos importantes corrientes feministas que se ocupan de la diferencia: el *black feminism* y la teoría posmodernista/postestructuralista.

---

[1] Jessica Visotsky es Doctora en Historia, Lic. En Ciencias de la Educación, Esp. en Investigación Educativa. Profesora Investigadora en Cátedras Pedagogía II y Educación y Derechos Humanos, Dir. Proyecto de Investigación "Pedagogías Criticas y Derechos Humanos. Un abordaje desde las metodologías cualitativas y la historia oral y del proyecto de Extensión "Formación y Trabajo junto a Movimientos Sociales desde la Universidad Pública" de la Universidad Nacional del Sur-Bahía Blanca- Argentina.

[2] INCOB: Frigorífico recuperado de Bahía Blanca- Argentina, su recuperación data del año 2007. Desde el año 2017 se viene acompañando la lucha por el derecho a la educación de adultxs. Se ha implementado una escuela primaria de adultos anexo de una escuela provincial y se está en proceso de lucha por la implementación de la educación secundaria. Se está acompañando desde el proyecto de extensión universitaria "Formación y Trabajo junto a Movimientos Sociales desde la Universidad Pública" de la Universidad Nacional del Sur-Bahía Blanca- Argentina.

[3] Los espacios de alfabetización y formación de alfabetizadores se tratan de los Talleres de formación "Educación Popular y Comunicación Social en el Norte Neuquino" desarrollados en la localidad de Andacollo, Departamento Minas, Provincia de Neuquén, en el marco del Proyecto de Extensión Experiencias de Educación Popular con Organizaciones de Trabajadores II Parte, de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Comahue en el año 2014.

Podemos afirmar que el concepto de interseccionalidad se inscribe en los círculos sociológicos entre finales de los años sesenta y los comienzos de los setenta, junto con el movimiento feminista multirracial, el *Blackpower*, pero las mujeres y el feminismo podemos considerar que se sostuvieron y se afirmaron en este paradigma mucho antes de ponerle este nombre. Si bien el concepto surgió de la crítica del feminismo radical que se había desarrollado a finales de los sesenta, que puso en duda la idea de que el género era el principal factor que determinaba el destino de una mujer, fue justamente el movimiento liderado por mujeres afrodescendientes quien puso en cuestión la idea de que las mujeres eran una categoría homogénea y que todas las mujeres compartían las mismas experiencias de vida.

Hay un eje que es tema de debate entre las distintas miradas sobre la interseccionalidad, y tiene que ver con los niveles de análisis que debe comprender. Para autoras como Patricia Hill Collins (2000 citada por Viveros Vigoya 2016), la interseccionalidad exige que se la aborde desde una mirada tanto macrosociológica como microsociológica. Se trata de una diferencia analítica: en un caso la articulación de opresiones considera los efectos de las estructuras de desigualdad social en las vidas individuales y se produce en procesos microsociales, denominándose *interseccionality;* en otro caso, tiene que ver con procesos macrosociales que problematizan la manera en que están implicados los sistemas de poder en la producción, organización y mantenimiento de las desigualdades, en este caso se la denomina *interlocking systems of oppression* (Viveros Vigoya 2016). Ambas miradas consideradas con exclusión de la otra han generado críticas tales como volverse excesivamente introspectivos y centrarse en narración de identidades, o haber enfatizado demasiado las estructuras en detrimento de las dimensiones subjetivas que conllevan las relaciones de poder. Vigoya afirma que esta diferenciación está ligada sin duda a la doble afiliación teórica y genealógica que se atribuye a la interseccionalidad, el *black feminism* y el pensamiento posmoderno/postestructuralista[4]. Sin embargo para Hill Collins (2000 citada por Viveros Vigoya 2016) este paradigma de la interseccionalidad resulta alternativo al antagonismo positivismo/postmodernismo que es parte de las oposiciones y las dicotomías que estructuran la epistemología occidental.

Según este paradigma, los clásicos modelos de opresión dentro de la sociedad, tales como los basados en el racismo/etnicidad, sexismo, religión (o discriminación religiosa), nacionalidad, orientación sexual (homofobia), clase (clasismo) o discapacidad, no actúan

[4] La doble afiliación genealógica que se le asigna a la interseccionalidad -una corriente ligada al black feinism y otra corriente que esta mucho mas cercana a los planteamientos de las corrientes posmodernas- se configura de manera distinta según los contextos nacionales: mientras en Estados Unidos la mayoría de los trabajos que utilizan la interseccionalidad están fuertemente influidos por el *black feminism*, en Europa del norte la interseccionalidad se vincularía más bien con el pensamiento posmoderno. Mara Viveros Vigoya (2016) entiende que, más allá de estas afiliaciones, lo cierto es que la amplia aceptación de este enfoque ha sido facilitada por las críticas posmodernas al positivismo y su búsqueda de explicaciones más complejas de la desigualdad social.

de forma independiente unos de las otros, sino que por el contrario dichas formas de opresión se interrelacionan creando un sistema de opresión que refleja la "intersección" de múltiples formas de discriminación. Este concepto tiene también una relación histórica y teórica con el concepto de "simultaneidad" utilizado en los años setenta por miembros del *Combatee River Collective*, en Boston.

Michel Apple y Tomaz Tadeu Da Silva fueron dos pedagogos que retomaron estas perspectivas aunque sin denominarla de este modo. Apple nos habla de paralelismo asincrónico, para referirse a esta relación entre categorías. Ya en la década del ochenta Apple planteo la postura paralelista (Apple y Weiss año citado por Mc Carty 1993) para señalar que las relaciones dinámicas de clase, raza y genero interactúan entre sí de manera compleja, siendo cada una de ellas necesaria para la reproducción de las demás. Así, se dio lugar a un nuevo modo de entender la causalidad. Hablan de una pluralidad de procesos que actúan de manera simultánea en las esferas económica, cultural y política de la sociedad. Este enfoque cuestionó la linealidad causal positivista que influyó en estudios sobre racismo en la enseñanza, así como las explicaciones monocausales de la desigualdad. Este enfoque paralelista para la explicación de las desigualdades presenta un modelo sumativo de intersecciones de clase, raza, genero otorgando una gran importancia a la reciprocidad y el carácter mutuo de los efectos. Sin embargo referentes como Mc Carty (1993) y el mismo Apple (año) al hablar de paralelismo asincrónico afirman que el contexto contradictorio o asincrónico puede llevar al aumento o disminución del efecto de una de las categorías. Con el concepto de asincronismo pretenden dar cuenta de la diversidad de necesidades, deseos e identidad de los grupos subalternos. En los espacios educativos esta idea de asincronismo puede aportar, para Mc Carthy a especificar las dinámicas entre categorías. Refiere Apple, en una intervención en Argentina, a esta imbricación entre categorías como "paralelismo asincrónico" (Apple 2012, 43) para dar cuenta de las interrelaciones entre estos conceptos.

Nosotros entendemos que es preciso analizar/indagar estos múltiples atravesamientos, considerando la relación entre estas categorías en función del contexto, la situación, las particularidades de cada situación y esto resulta un paradigma sumamente valioso tanto para el abordaje en pedagogía en torno a quienes son los sujetos de la educación como así también para el abordaje de los derechos humanos en el contexto del capitalismo colonial.

Nuestro trabajo se ha centrado en la educación de adultos en acompañar procesos de organización por las demandas por la educación pública en contextos de fábricas recuperadas en el sur de Argentina (en la Patagonia argentina, puntualmente provincia de Neuquén y sur de la provincia de Buenos Aires). Nuestro trabajo junto a hombres y mujeres que han padecido ya desposesiones territoriales a través de generaciones pasadas y que hoy son trabajadores y trabajadoras en las ciudades. El abordaje desde nuestra línea de

investigación en torno a estos procesos se inscribe en la perspectiva de los derechos humanos, desde la perspectiva de los derechos colectivos y los derechos de los pueblos.

La "experiencia" en la praxis social

Abordaremos la categoría de "experiencia" retomando los debates gestados entre el culturalismo idealista y el estructuralismo materialista.

Para ello recuperamos los planteos que desde la educación ha formulado Apple (1997) en torno a la necesidad de aproximarse a la totalidad de la vida social, en la tensión permanente entre las condiciones materiales y la ideología. El autor plantea una aproximación a estas concepciones al inscribir los análisis sociales en una totalidad, en el marco de conexiones de las prácticas educativas con el sistema económico y las relaciones sociales de explotación y opresión más amplias en el que el mismo se inserta, como lo son las opresiones de clase, el racismo y el género.

Asimismo y recientemente Larrosa ha reflexionado sobre la "experiencia" educativa, planteando el problema de si ¿puede ser transmitida la experiencia? y cuál lenguaje utilizamos. Señala que la experiencia es una lengua plural, es una lengua babélica, "una lengua en estado de traducción" (Larrosa, 2006: 110), donde el término Babel significa que las cosas solo existen cuando le damos un sentido a ellas.

También en el campo filosófico Gadamer (2002) y Melich (2002) nos ayudan a pensar en ella cuando afirman "*la experiencia es límite al dogmatismo*" (Melich 2002, 60). El dogmatismo se constituye en un lente que deforma la experiencia, no la permite, demarca la posibilidad de la verdadera transformación. Si hemos sido transformados, incorporar nuevas miradas, no desde el dogmatismo, entonces sí podemos llamarnos sujetos "objeto" de una experiencia. La tradición científica kantiana desvaloriza la "experiencia" como método para generar conocimiento, la que queda solo relegada al inicio del verdadero conocimiento, ya que plantea que la validez de la experiencia se da en la medida en que sea confirmable y que por ello mismo reproducible, y esta es la fuente de la ciencia (Gadamer 2002).

Recuperar estos análisis en las experiencias de organización y lucha por la educación de Adultos y de lucha por los derechos de los pueblos en términos de acumulados históricos y de la experiencia como posibilidad de una verdadera transformación, como sujetos "objetos" de una experiencia, sujetos colectivos y sujetos individuales que podemos generar conocimiento desde la misma es de central importancia. Analizar la imbricación de las categorías de clase, de racismo y de opresiones patriarcales en el capitalismo colonial y cómo anidan en la experiencia individual y en las estructuras sociales dichas intersecciones puede ser de un aporte importantísimo en el campo que nos ocupa.

Acerca de la formación de la clase

Respecto de la categoría clase, nos planteamos la necesaria revisión de la bibliografía existente, pero provisoriamente señalamos que nos situamos en una posición que pretende superar el reduccionismo economicista y se permite acceder a la comprensión e interpretación de los procesos históricos a partir de la complejidad de la vida social. Carlos Vilas (1995) ha reflexionado en torno a la relegación de esta categoría en las ciencias sociales en el marco de los movimientos sociales emergentes en los ochenta y noventa invitándonos a reflexionar acerca de la misma y su relevancia en las Ciencias Sociales.

Entre los referentes clásicos retomaremos a Thompson quien, en su texto "La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases?", escrito en 1978, encaró un fuerte debate con los representantes tanto del marxismo ortodoxo como del marxismo estructuralista, siendo su núcleo teórico la discusión sobre el concepto de "clase social".

En el prefacio de "La formación de la clase obrera en Inglaterra", Thompson (1979) había dado una definición de "clase" que abrió una polémica al interior del marxismo, justamente que la clase es definida por los hombres al vivir su propia historia, siendo esta la única definición que él reconoce como válida.

Si bien hay cuestionamientos a esta concepción por entender que subyace cierto subjetivismo y negación de las determinaciones estructurales en la definición de la clase, apreciamos la utilidad de esta categoría de experiencia para entender los procesos por los que tiene lugar la conciencia de clase. Para precisar esta definición, Thompson avanza sobre las características del concepto de clase social: es una categoría histórica, que ha derivado simplemente de la observación del proceso social a lo largo del tiempo. Sobre esta evidencia se ha gestado una teoría general sobre las clases y su formación, a partir de la cual se espera encontrar ciertas regularidades, "etapas" de desarrollo, etc. (es decir, un proceso inductivo desde la empiria a la teoría). Esta experiencia de clase va haciendo parte de la cultura, que va sedimentando y nutriendo, acumulándose como parte de la experiencia colectiva.

Hemos señalado que desarrollamos el trabajo de campo vinculando extensión universitaria con investigación y formación docente, y en el contexto de esta experiencia pudimos aproximarnos a las historias de vida de grupos de hombres y mujeres y, tanto en el caso de la fábrica Zanon como en el norte neuquino, en el Departamento Minas, puede señalarse que estos sujetxs se han constituido como hombres y mujeres de clase trabajadora en la experiencia de la lucha de clases en la región del Alto Valle del Río Negro y Neuquén y de la cordillera neuquina. Tal como señalábamos, es preciso reconocer que la zona del Alto Valle de Río Negro y la provincia de Neuquén es una zona considerada de alta conflictividad social, una región donde la protesta social es parte de las prácticas sociales y que ha dado lugar a una identidad territorial caracterizada por la "protesta" como parte

de una cultura política, tal como ha sido definido por varios autores (Palermo 1998; Favaro 2004; Aizikson 2006; Bonifacio 2009). Muchos de los obreros y obreras o de los pobladores/trabajadores del Departamento Minas se exiliaron de Chile, desde muy jóvenes, por el del golpe estado de 1973. En el pasado inmediato es clara la influencia de las luchas de los noventa en el marco del proceso privatizador y en el marco de las cuales se dieron las luchas de Cutral Co, así como de las luchas docentes de los noventa en la provincia de Neuquén. Los obreros y obreras mencionan en entrevistas flash y en diversos espacios el desarrollo de su conciencia de clase a partir de la lucha dada primero por ganar el sindicato, a partir de la comisión interna, y luego por la toma de la fábrica. En este sentido, Thompson (1979) afirma, y coincidimos en que si utilizamos la categoría histórica "clase" en el sentido analítico, ésta es inseparable de la noción de "lucha de clases". Señala que "las clases no existen como entidades separadas, que miran en derredor, encuentran una clase enemiga y empiezan luego a luchar". Contrariamente la gente se encuentra "en una sociedad estructurada en modos determinados (crucialmente, pero no exclusivamente, en relaciones de producción)" (1979, 37), así es que experimentan la explotación, que identifican puntos de interés antagónico, comienzan a luchar por estas cuestiones y en este proceso de lucha se descubren como clase, y llegan a conocer este descubrimiento como conciencia de clase. Para Thompson, la clase y la conciencia de clase son "*las últimas, no las primeras, fases del proceso real histórico*" (1979, 37).

Las clases sociales, en consecuencia, no existen por fuera de las relaciones sociales y las luchas históricas sobre las que se forjan.

Acerca del racismo en el capitalismo colonial

Otra categoría que nos permitirá trabajar con las experiencias es la de racismo o "raza". Diversos referentes en el tema han señalado que el hecho de que el concepto "raza" está siendo reemplazado por el de "etnia" no significa que deja de existir el racismo, sino que con frecuencia se trata solo de un eufemismo (Hernández 2013). Los intelectuales de-coloniales en la actualidad están recuperando la categoría "raza" para visibilizar procesos de racialización así como consideran las vinculaciones entre estos procesos y los de la explotación de la fuerza de trabajo y las opresiones de género. Uno de estos referentes es Aníbal Quijano (2000) quien señala la vigencia desde hace 500 años, con la conquista y colonización de América, de relaciones de clasificación social de la población del planeta. Afirma Quijano que esas relaciones combinaron todas las formas de dominación social y todas las formas de explotación del trabajo, sin embargo a escala mundial su eje central fue – y en alguna medida todavía es – "*la asociación entre la mercantilización de la fuerza de trabajo y la jerarquización de la población mundial en términos de raza y de género*" (Quijano 2000, 39).

Aníbal Quijano ha planteado miradas también sobre la dominación entre sexos, planteos que han recibido críticas de parte de feministas como María Lugones (2008) y Brenny Mendoza (2010). El autor afirma que, si bien las relaciones de dominación fundadas en las diferencias de sexo son más antiguas que el capitalismo, el mismo las hizo más profundas asociándolas con las relaciones de raza y haciendo/volviendo/tornando a las dos, objeto de la perspectiva eurocéntrica del conocimiento. La clasificación racial de la población mundial habría llevado para este autor también a que las mujeres de las razas dominantes fueran dominantes sobre las mujeres de las razas dominadas. Sin embargo Brenny Mendoza (2010) señala que esta corriente de epistemologías del sur, de estudios sobre modernidad/colonialidad revela grandes limitaciones en la comprensión del lugar que ocupa el género como objeto de investigación así como escamotea las luchas y escrituras de mujeres feministas latinoamericanas. María Lugones (2008) ha señalado que hay una debilidad en la comprensión del género en Quijano, al dar por supuesto que tanto el género como la sexualidad son categorías estructurantes de todas las sociedades afirmando que el género como la raza fueron constructos coloniales para racializar y generizar a las sociedades que sometían, y se afirma para ello en investigaciones de feministas nigerianas e indígenas de Estados Unidos (Oyuronke Oyewumi y Paula Gunn respectivamente). En dichas sociedades no existían constructos semejantes al género antes del contacto y la colonización. Así y todo, tanto Lugones como Mendoza entienden que la categoría raza en Quijano se vuelve un concepto totalizante que invisibiliza al género.

En nuestro país es un aporte muy importante el que han realizado autoras como Bidaseca, Ballesteros, Katz y Jarque (2016) desde la perspectiva intereseccional, poniendo el foco en los procesos de interculturalidad y sobre todo desde lo lingüístico y el género en el campo de los derechos humanos en el caso Reyna Maraz. A partir de un caso concreto se analizan los procesos de racismo y sexismo que operaron en la injusta detención de una mujer aymara boliviana migrante en Argentina.

Los aportes de las feministas y del feminismo para pensar las opresiones

Recuperamos también en este trabajo las perspectivas feministas para comprender la experiencia de las mujeres con quienes hemos trabajado y compartido espacios y en este sentido la categoría género ha sido una herramienta para su visibilización. Francesca Gargallo nos dice que son las antropólogas, sociólogas, lingüistas e historiadoras feministas latinoamericanas quienes han traducido y reelaborado el término *gender* (en inglés), sosteniendo que el género es una categoría explicativa del porqué lo femenino y lo masculino no son hechos naturales, sino construcciones sociales. Seria así un conjunto de representaciones simbólicas sobre el cual una cultura determinada construye los sujetos históricos "mujer" y "hombre", sus identidades y sus relaciones. Cita el ejemplo de que el género femenino de la mayor parte de las culturas prehispánicas estaba oprimido de una manera diferente al género femenino de la cultura hispánica dominante, aunque análoga,

lo cual permitió que se sumaran elementos genéricos de opresión a las mujeres en la conformación de los géneros mestizos de América (Gargallo 2000).

Gargallo afirma que la academia recogió la categoría género para poner de manifiesto en cada campo del conocimiento las tareas asignadas históricamente a las mujeres y a los hombres, la jerarquización de los sexos y la división sexista del trabajo. Sin embargo afirma que fuera del feminismo, la categoría de género también es de uso corriente y en este caso su uso descriptivo no conllevaría una declaración necesaria de desigualdad o poder. Dicha acepción estaría siendo utilizada por los organismos gubernamentales e internacionales en sus políticas de control de la fertilidad femenina y de incorporación de las mujeres al trabajo para abaratar sus costos (Gargallo 2000).

Las perspectivas latinoamericanas del feminismo resultan para nosotras de lo más potente para pensarnos. Estas miradas sostienen las marcas del colonialismo en nuestras sociedades latinoamericanas. Analizan al género en el entramado del colonialismo y del capitalismo. Para nuestro trabajo consideramos medular la revisión de corrientes latinoamericanas del feminismo. Al respecto Francesca Gargallo (2007), una de sus más importantes referentes, por su militancia y su desarrollo conceptual desde el feminismo, sostiene que el colonialismo europeo marcó a América Latina con cicatrices muy profundas, afirmando que es un continente mayoritariamente católico, que se rige por una economía de mercado determinada por un centro externo a la región y que la estructura social es patriarcal, racista y discriminadora. Asimismo, Gargallo nos plantea que sólo si logramos analizar la pobreza y la desigualdad como resultado de un colonialismo capitalista que necesita de la contraparte pobre de la riqueza, el feminismo latinoamericano tiene el imperativo de liberarse de la perspectiva del universalismo cultural occidental y del determinismo de la organización de géneros sexuales.

Es central para nuestro trabajo en historia oral la consideración de que la oralidad es necesariamente un medio de acceso a las concepciones y representaciones de las mujeres en nuestro continente, pues ha sido un medio de transmisión histórica para las mujeres indígenas o mestizas analfabetas.

Al respecto y desde otra perspectiva dentro del feminismo Judith Butler, desde una propuesta que recupera la interseccionalidad, señala que no se puede desligar al género de las intersecciones políticas y culturales que produce y mantiene en los distintos contextos culturales (Butler 2002 en Hernández 2013). Graciela Hernández señala que en los estudios feministas contemporáneos la pensadora bengalí Gayatri Spivak es una referente tanto como en el grupo de estudios subalternos de la India. La autora quien formuló la pregunta ¿puede hablar el subalterno? la completó con el interrogante si la mujer subalterna puede hablar, en el sentido del ser escuchadas Spivak (citada por Hernandez 2013). Esta autora, seguidora de los estudios de Edward Said, es hoy una referencia ineludible para abordar al

género en relación con el colonialismo que no había sido superado con la descolonización. Spivak señaló la necesidad de generar conocimiento que primero deconstruyera los estereotipos creados sobre las mujeres de los pueblos colonizados.

También nos recuerda Hernández (2013) los trabajos de la indú Chandra Mohanty, que estudia el feminismo en relación al colonialismo, el imperialismo, la cultura, y la educación antirracista. Esta autora se opone a las generalizaciones de las ideas de "Mujer", "Mujeres" y "Mujer del Tercer Mundo". La preocupación que sostiene radica en desenmascarar los mecanismos etnocéntricos del universalismo que codifican al "otro cultural" a partir de una medida de unidad "occidental", homogenizando a las mujeres sin reconocer los atravesamientos de clase, raza, religión y las prácticas cotidianas particulares de las mujeres en el "Tercer Mundo".

Asimismo constituyen un aporte los trabajos de la feminista española Mary Nash (2006 citada en Hernandez 2013) quien indaga en el discurso de la domesticidad, y en las estrategias identitarias y de representación realizadas por las mujeres en los procesos de emancipación y de realización de sus derechos. Señala cómo las representaciones culturales pueden dar lugar a mecanismos de resistencia, que sólo hay que verlas en los lugares donde se producen y visibilizarlas. Ejemplifica lo anterior con el discurso conservador de la maternidad y su trastocamiento en el caso argentino con las "Madres de plaza de mayo", que nosotros recuperaremos en nuestra investigación para reflexionar en torno a las mujeres estudiantes y a su vez militantes obreras de la fábrica Zanon. En el caso de las migrantes, Nash platea la necesidad de reconocer a las mujeres como sujetos creativos de su propia representación identitaria y al respecto postula la necesidad de generar un dialogo intercultural sustentado en el reconocimiento de la pluralidad y la diversidad y revisar las generalizaciones universalistas. En la misma línea de reflexión, Nancy Fraser (1996) nos va a señalar que no sólo es necesario el "reconocimiento" sino también la "redistribución" de los ingresos.

Territorios y cuerpos de mujeres

Los estudios feministas han puesto sobre la mesa las relaciones entre el territorio y los cuerpos de las mujeres. Rita Segato (2006) fue quien en sus trabajos sobre los femicidios de Ciudad Juárez visibilizó esta relación estrecha entre unos y otros. Francesca Gargallo (2014), recuperando la tradición del feminismo comunitario desde los trabajos de Julieta Paredes (2010a; 2010b; 2011), Mujeres Creando de Bolivia y Lorena Cabnal de Guatemala (2010; 2012), contribuyó a iluminar con categorías que nos han permitido pensar estas relaciones entre cuerpo-territorio. Desde la mirada de este feminismo comunitario, Gargallo analiza el "Entronque Patriarcal" como la consecuencia de estos dos sistemas de poder de dominación sobre el cuerpo de las mujeres: capitalismo y patriarcado. Éste es sólo uno de los postulados de su pensamiento-acción para despatriarcalizar la cosmovisión y

fundamentos de poder que las limitan como mujeres en sus Comunidades. El territorio, el cuerpo, el espacio, la comunidad, la ancestralidad y otras envolventes, constituyen su análisis para combatirlo.

Existe poca investigación acerca de la participación de las mujeres en las experiencias de las fábricas recuperadas en Argentina. En un trabajo (Bancali *et al.* 2008) han "recuperado" justamente las voces de las mujeres indagando en esta cuestión que nos preocupa y planteando como conclusiones que este nuevo movimiento social iniciado por la recuperación de empresas incluye nuevas formas y repite modelos, el patriarcal es uno de ellos. Afirman que, si bien conciencia política y conciencia de género tienen origen y desarrollos diferentes y se han articulado de distinta manera en diferentes períodos históricos, para el caso de estos nuevos movimientos sociales, entre los cuales se encuentra el de empresas recuperadas, se visibilizan los restos de los estereotipos de género al innovar en nuevas prácticas políticas y se preguntan si esta visibilización puede llegar a ser un estímulo para un avance en la conciencia de género.

Nosotros hemos abordado el problema de la asistencia a la escuela y a la fábrica por las obreras (Visotsky 2016), recuperado voces de mujeres en el caso de la fábrica Zanon, a partir de un trabajo con compañeras documentalistas (Calgaro *et al.* 2015; Aizikson y Visotsky 2016).

Hoy desde la economía feminista se está abordando en dichas preocupaciones pero aún falta mucho por revisar y pensar en este sentido. Resulta inexistente bibliografía que recupere las tradiciones que confluyen en las historias de vida de las mujeres que hacen parte de estos procesos y menos respecto a la relación entre colonialismo, territorios y cuerpos de mujeres en relación a las desposesiones que han vivido las familias y las mujeres trabajadoras de fábricas recuperadas en sus vidas. Nos encontramos con un mundo de relaciones y luchas si profundizamos en estas relaciones.

Es importante indagar en la historia de estas mujeres que conforman las gestiones obreras para poder reflexionar en torno al ser mujeres en Nuestramérica y la heterogeneidad que asume esta categoría política. Mujeres luchando frente a desalojos, en marchas, en actos, en luchas diversas por la expropiación, que aúnan la lucha con luchas territoriales como lo fueron las inundaciones en la provincia, con luchas por la sobrevivencia cotidiana, por salir de la indigencia en la que muchas de ellas han vivido y a su vez luchas frente a la agresión masculina en diversos contextos. Sólo una perspectiva feminista latinoamericana nos permitirá ver a estas mujeres "*como sujetos activos de una historia de resistencia y rebelión, y no como víctimas*" (Gargallo 2007).

Es sumamente interesante la recuperación de la historia de las mujeres de esta fábrica que se realiza en el documental "Obreras. Sin las mujeres la lucha va por la mitad", documental en el que se recupera la voz de ocho obreras, donde emergen relatos sobre los espacios organizativos al interior de la lucha previo a la toma de la fábrica, el rol que desempeñaron

las mujeres en la Comisión de Mujeres, las disputas al interior de la fábrica con los hombres luego de la toma y la participación en los Encuentros Nacionales de Mujeres. En ambas fábricas, tanto Zanon Bajo Gestión Obrera como en la fábrica INCOB hay mujeres que pertenecen a pueblos originarios, puntualmente al pueblo mapuche, que han migrado sus antepasados y hoy ellas viven en las urbes de las ciudades manteniendo un vínculo con sus lugares de origen hasta el presente.

Estas mujeres y las mujeres que asistían a alfabetizarse en el Departamento Minas han visto sus vidas atravesadas por la expulsión de sus territorios, por la explotación económica, la marginación social, la exclusión temprana de la educación formal y estos consideramos que son temas urgentes de reflexión para la teoría feminista latinoamericana contemporánea. Asimismo es imperioso recuperar y visibilizar la participación de las mujeres en la acumulación de luchas populares (indígenas, obreras, campesinas) porque son justamente quienes dan no sólo una nueva voz al feminismo latinoamericano sino que sobre todo una voz emancipatoria.

Podemos ver que la historia de luchas del pueblo mapuche en la zona ha configurado una experiencia colectiva que atraviesa en su conjunto a la sociedad; el pueblo mapuche organizado es un actor social en la Patagonia y ha entablado en el caso de Zanon un vínculo con los obreros y obreras de la fábrica a partir del mutuo reconocimiento como oprimidos, unos por la opresión de la clase, el otro por ser un pueblo originario en lucha por la defensa de sus territorios ante el avance petrolero, turístico, y amenazados en sus economías. En los primeros tiempos de toma/recuperación de la fábrica fueron de las primeras organizaciones en estar presentes, donaron la arcilla para que los trabajadores de Zanon pudieran producir.

Desde las organizaciones mapuches se han incorporado trabajadores a la fábrica como todas las organizaciones sociales y políticas que apoyaron la recuperación de la fábrica. Asimismo hay hombres y mujeres que reconociéndose mapuches no son parte de organizaciones y son obreros u obreras o estudiantes, y otros que no se reconocen como mapuches pero hay en su historia personal una clara descendencia del pueblo mapuche. ¿Aun así esta categoría se juega todo el tiempo en tensión con la de clase y género?

Palabras para el cierre

Para cerrar este trabajo quisiéramos señalar algunas reflexiones que nos abre este desarrollo exploratorio de marcos teóricos que nos van a permitir comprender y explicar el proceso de lucha y de conformación de identidades de las mujeres y hombres que son parte de procesos educativos en la edad adulta, siendo ya trabajadores y que son parte de las luchas por los derechos de los pueblos en este sur del continente.

Entendemos que resulta central revisar los modos en que se dan los entramados de poder en los que se insertan los procesos educacionales y reflexionar acerca de cómo se constituye la experiencia social y cómo se van imbricando las categorías de clase, el racismo y la experiencia que el patriarcado ha dado lugar en el capitalismo colonial en este sur del continente. Consideramos que es de enorme urgencia para la teoría pedagógica y para la educación y los derechos humanos en nuestro continente y será sin duda un aporte para los sures del mundo asumir la interseccionalidad como perspectiva, como lente, como lupa para mirar, para intervenir y para volver a reflexionar en torno a las experiencias, que se están realizando por y desde el feminismo nuestroamericano, por los estudios sobre racismo y acerca de y sobre los procesos de lucha de clases en Nuestramérica .

Referencias

Aiziczon, Fernando. 2006. Protesta social y cultura política. Aportes para pensar los años '90 en Neuquén. Conferencia presentada en "Jornadas de Historia de La Patagonia – Roca". Disponible en: http://www.hechohistorico.com.ar/Trabajos/Jornadas%20de%20Roca%20-%202006/Aiziczon.pdf Fecha de consulta 1 de septiembre de 2014.

Aiziczon, Fernando y Jessica Visotsky (Coord.), 2015, *A muchas voces, Pequeño diccionario para comprender la gestión obrera*. Buenos Aires: Praxis Editorial.

Apple, Michael. 2012. *Poder, Conocimiento y Reforma Educacional.* Buenos Aires: Miño y Dávila. Disponible en http://www.minoydavila.com/media/descargables/978-950-863-174-9.pdf

Bancalari, Hebe; Ana María Calcagno, y Liliana Pérez Ferretti. 2008. Empresas recuperadas: las voces de las mujeres - perspectivas de género. *Anuario de investigaciones* 15 [citado 2017-06-12], pp. 171-177. Disponible en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16862008000100015&lng=es&nrm=iso. Fecha de consulta: 1 de junio de 2017.

Bidaseca, Karina; Sofía Ballersteros; Mariana Katz y Margarita Jarque. 2011. "Cuerpos racializados, opresiones múltiples. Ser mujer, indígena y migrante ante la justicia", en Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez Laba (comps.). *Feminismos y poscolonialidad*. Buenos Aires: Editorial Godot.

Bonifacio, José. 2009. "Los procesos de protesta y organización de los trabajadores desocupados en la provincia de Neuquén". Tesis de Doctorado. FLACSO, sede Académica Argentina, Buenos Aires.

Butler, Judith. 2002. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.* México: Paidós.

Cabnal, Lorena. 2010. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, 11-25. Madrid: ACSUR-Las Segovias, Madrid. Disponible en https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf

Cabnal, Lorena. 2012. "Documento en Construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del 'Sumak Kawsay'– Buen Vivir". AMISMAXAJ. Disponible en https://amismaxaj.files.wordpress.com/2012/09/buen-vivir-desde-el-feminismo-comunitario.pdf (Consulta 18 de noviembre de 2013).

Favaro, Oretta. 2004. Protesta social y representación en las provincias argentinas: Neuquén en la última década. En José Seoane (org.). *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Fraser, Nancy. 1996. "Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia de Género". *Revista Internacional Filosofía Política* (8): 18-40.

Gargallo, Francesca. 2000. Género. En Horacio Cerutti Guldberg (dir.). *Diccionario de filosofía latinoamericana. Toluca:* Universidad Autónoma del Estado de México.

Gargallo, Francesca. 2007. "Feminismo Latinoamericano". *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* 12 (28). Disponible en http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/2179. Fecha de consulta 2 de septiembre de 2014.

Gargallo, Francesca. 2014. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. México: Corte y Confección.

Hernández, Graciela. 2013. Educación y género: reflexiones sobre la educación de adultos/as y las teorías feministas. En Jessica Visotsky y Gustavo Junge. *Inventamos o Erramos. Educación popular y lucha de clases*. Neuquén: Educo.

Larrosa Bondía, Jorge. 2006. "Sobre la experiência". *Aloma. Revista de Psicologia i Ciències de l'Educació*, 19: 87-112. Disponible en https://www.raco.cat/index.php/Aloma/article/view/103367

Lugones, María. 2008. "Colonialidad y Género". *Tabula Rasa* (9): 73-101. Disponible en: http://www.revistatabularasa.org/numero-9.php Fecha de consulta 2 septiembre de 2014.

McCarty, Cameron. 1993. *Racismo y curriculum*. *La desigualdad social y las teorías y políticas de las diferencias en la investigación contemporánea sobre la enseñanza*. Barcelona: Morata.

Mèlich, Joan-Carles. 2002. *Experiencia en Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder.

Mendoza, Breny. 2010. La epistemología de sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Yuderkis Espinosa-Miñoso (comp.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, 19-36. Buenos Aires: En la frontera.

Mohanty, Chandra. 2008. Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (edits.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes.* Madrid: Cátedra.

NASH, Mary. 2006. "Identidades de género, mecanismos de subalternidad y proceso de emancipación femenina". *Revista Cidob D' Afers Internacionals* (73-74): 39-57.

Paredes, Julieta. 2010a. *Hilando Fino, desde el feminismo comunitario Comunidad Mujeres Creando Comunidad*. La Paz: El Rebozo.

Paredes, Julieta. 2010b. "Plan de las Mujeres: marco conceptual y metodología para el Buen Vivir". *Bolivian Studies Journal* (15-17): 191-210.

Paredes, Julieta. 2011. *Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador*. Cochabamba: PNUD; Proyecto de Fortalezamiento Democrático.

Quijano, Aníbal. 2000. "¡QUÉ TAL RAZA!". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 6 (1): 37-45.

Ruggeri, Andrés. 2017. BAUEN-Acoplados del oeste. El macrismo y la desposesión del trabajo. *La Tecl@ Eñe*. https://internaciaruganigra.wordpress.com/2017/03/11/bauen-acoplados-del-oeste-el-macrismo-y-la-desposesion-del-trabajo/

Segato, Rita Laura. 2006. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. México: Universidad del Claustro de Sor Juana.

Spivak, Gayatri. 2003. "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista Colombiana de Antropología* 39: 297-364.

Thompson, Edward. 1989. T*radición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona: Crítica.

Viveros Vigoya. 2016. "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación". *Debate Feminista:* 1-17. Disponible en https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0188947816300603. Fecha de consulta 20 de febrero de 2018.

Vilas, Carlos. 1995. "Actores, sujetos y movimientos: ¿Dónde quedaron las clases?". *Revista Sociológica*.

Visotsky, Jessica. 2016. "Las mujeres entre el estudio y el trabajo". *Revista Temas de Mujeres, Revista del CEIHM* 12 (12): 99-119. Disponible en http://filo.unt.edu.ar/wp-content/uploads/2015/11/5-VISOTSKY.pdf

Visotsky, Jessica. 2017, "Territorio, clase, "raza" y género. Una mirada desde la educación de adultos". En Beatriz Garrido y Graciela Hernández (Comp). *Feminismos nuestroamericanos. Ideas y prácticas de investigación*. San Miguel de Tucumán: Ediunt.

Visotsky, Jessica. 2017. Ocupar, resistir, producir territorios-cuerpos de mujeres: expropiación/desposesión y luchas. Ponencia presentada en "*XIII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres – VIII Congreso Iberoamericano de Estudios de Género. Horizontes revolucionarios. Voces y cuerpos en conflictos*", 24 a 28 de julio, Buenos Aires, Argentina.

DOCUMENTAL

Calgaro *et al*.. 2015. Obreras, Sin las mujeres la lucha va por la mitad. Neuquén.

Emprendedurismo en educación como nueva forma de privatización

Empreendedorismo na educação como uma nova forma de privatização

Entrepreneurship in education as a new form of privatization

Mónica Rodríguez
Especialista, profesora en enseñanza media y superior en Ciencias de la Educación
Docente de la Facultad de Ciencias de la Educación
Universidad Nacional del Comahue
Cipolletti, Argentina
monrodrig06@yahoo.com.ar

Resumen: Luego de la crisis de 2001, la reconfiguración del rol del Estado en Argentina y la emergencia y consolidación del sector privado en educación, influenciaron fuertemente la definición de las políticas educativas y los procesos de escolarización. La presentación se inscribe en un proyecto de investigación en curso denominado "La alianza público-privado en la gestión de la educación. Un estudio sobre la participación de la sociedad civil en las escuelas secundarias de las provincias de Río Negro y de Neuquén". Por medio de una red de políticas se exploran las estrategias que fundaciones y empresas desarrollan en las escuelas secundarias de la provincia de Neuquén en vistas a la construcción de una "ciudadanía activa". La atención se focaliza en el emprendedurismo y aprendizaje servicio como dos tendencias que se sitúan en las escuelas de nivel medio, vinculadas al capital social, en tanto éste representa una potencialidad para emprender acciones en beneficio personal y/o comunitario. Sostenemos que la alianza público-privado favorece esas tendencias, en el marco de "la nueva pedagogía de la hegemonía", contrarrestando la democratización de la educación.

Palabras clave: Educación; público; privado; emprendedorismo; aprendizaje.

Resumo: Após a crise de 2001, a reconfiguração do papel do Estado na Argentina e o surgimento e consolidação do setor privado na educação influenciaram fortemente a definição de políticas educacionais e de processos de escolarização. A apresentação faz parte de um projeto de pesquisa em andamento chamado "A parceria público-privada na gestão da educação. Um estudo sobre a participação da sociedade civil nas escolas secundárias nas províncias de Río Negro e Neuquén. Por meio de uma rede de políticas, são exploradas as estratégias que as fundações e empresas desenvolvem nas escolas secundárias da província de Neuquén, tendo em vista a construção de uma "cidadania ativa". O foco está no empreendedorismo e na aprendizagem de serviços como duas tendências que estão localizadas nas escolas de nível médio, ligadas ao capital social, pois isso representa um potencial para empreender ações para benefício pessoal e / ou comunitário. Sustentamos que a parceria público-privada favorece essas tendências, no marco da "nova pedagogia da hegemonia", contrariando a democratização da educação.

Palavras-chave: Educação; público privado empreendedorismo; aprendizagem.

Abstract: After the 2001 crisis, the reconfiguration of the role of the State in Argentina and the emergence and consolidation of the private sector in education, strongly influenced the definition of educational policies and schooling processes. The presentation is part of an ongoing research project called "The public-private partnership in the management of education. A study on the participation of civil society in secondary schools in the provinces of Río Negro and Neuquén. Through a network of policies, the strategies that foundations and companies develop in the secondary schools of the province of Neuquén are explored in view of the construction of an "active citizenship". The focus is on entrepreneurship as a trend that is found in middle-level schools, linked to social capital, as potential to undertake actions for personal and / or community benefit. We maintain that the public-private partnership favors these tendencies, within the framework of "the new pedagogy of hegemony", counteracting the democratization of education.

Keywords: Education; public; private; entrepreneurism; learning.

Citar este artículo:

Chicago para las Ciencias Físicas, Naturales y Sociales
Rodríguez, Digna Mónica. 2018. Emprendedurismo en educación como nueva forma de privatización. *Cuadernos de Formación y Participación Política, Humanidades Populares*, 13 (21): 173-90.

Chicago para las Humanidades
Rodríguez, Digna Mónica, "Emprendedurismo en educación como nueva forma de privatización", *Cuadernos de Formación y Participación Política, Humanidades Populares* 13 (21) (2018): 173-90.

APA
Rodríguez, D. M. (2018). Emprendedurismo en educación como nueva forma de privatización. *Cuadernos de descolonización y liberación, 13* (21), pp. 173-190.

MLA
Rodríguez, Digna Mónica. "Emprendedurismo en educación como nueva forma de privatización". *Cuadernos de descolonización y liberación* 13.21 (2018): 173-190.

Harvard
Rodríguez, D. M. (2018) "Emprendedurismo en educación como nueva forma de privatización", *Cuadernos de descolonización y liberación,* 13 (21), pp. 173-90.

Introducción

El año 2001 implicó un punto de inflexión en el modelo neoliberal en la argentina. La profunda crisis global -primero económica y social y más tarde de representación política- dará lugar a la necesidad estatal de establecer nuevas estrategias para legitimar las políticas públicas. En el marco de la transformación de la relación Estado-sociedad civil, el Estado dejó de ser considerado un agente promotor del desarrollo y pasó a visualizarse como un obstáculo para el crecimiento social. Bajo la influencia de los Organismos Internacionales y las agencias de crédito internacional, se desplegaron políticas de reducción del aparato público y de crecimiento del mercado provocando una profunda transformación en la estructura social (aumento de la desigualdad, de la pobreza y de la marginalidad) y en las prácticas sociales y políticas.

La transformación más visible sin duda, es la que se refiere a la modificación producida en la responsabilidad que antes asumía el Estado respecto a la producción de bienes y servicios. Las políticas sociales, esto es, el conjunto de funciones estatales relativas al bienestar social, materializadas en los antiguos derechos sociales -educación, salud, vivienda y seguro social- reafirmados en la etapa de postguerra, fueron prácticamente abandonadas por el Estado Nacional, pasando a ser cada vez más asumidas por los estados provinciales y municipales, la empresa privada y las ONGs; pues, como señala Vior (citada por Wanderley Neves 2009, 14).

La transformación de las fronteras entre el Estado y la sociedad civil dará lugar a reconfiguración del rol del Estado y la emergencia del sector privado, cuya influencia en torno a la definición y prácticas de las políticas educativas, ha trastocado los sentidos en torno a la escolarización.

La presentación se inscribe en un proyecto de investigación en curso[1]. Por medio de una red de políticas se exploran las estrategias que fundaciones y empresas desarrollan en las escuelas secundarias de la provincia de Neuquén a través de la construcción de una "nueva ciudadanía activa". Se focaliza la atención en el emprendedorismo y aprendizaje servicio como dos tendencias que se sitúan en las escuelas de nivel medio, vinculadas al capital social, en tanto se valora su potencialidad para emprender acciones en beneficio personal y/o comunitario.

Entendemos que la alianza público-privado favorece esas tendencias, en el marco de "la nueva pedagogía de la hegemonía", en tanto

[1] El análisis se organiza en tres planos interdependientes: el plano funcional, referido a la gestión de lo público, bajo la pregunta ¿de qué debe ocuparse el estado?, el plano material relacionado con la distribución del excedente social, es decir, los patrones de equidad distributiva según niveles de gobierno y clases sociales, y el plano de la dominación, correspondiente al poder y a la dominación política.

> […] la socialdemocracia de nuestros países, en su acercamiento al liberalismo conservador, siguiendo el modelo de muchos de sus pares europeos influidos por las concepciones de la Tercera Vía británica, ha difundido nuevas ideas y prácticas como parte del proceso de construcción del consenso necesario para lograr que el proyecto social del gran capital logre implantarse como hegemónico y aporte a la superación de la crisis estructural del capitalismo.

Ello permite comprender por qué el sector del capital reclama un "Estado Gerente" cada vez más necesario a sus intereses económicos y a la armonización del conflicto de clases. En tanto la acumulación se produce en el marco de relaciones sociales conflictivas, no sólo entre el capital y el trabajo, sino también entre las diferentes fracciones del capital, es preciso que el Estado asuma la tarea de armonizar los distintos intereses para legitimar el orden social. La contradicción de la que es presa el Estado, entre las funciones de acumulación y de legitimación, entre el reconocimiento formal de la igualdad y la necesidad estructural de la explotación, es la que atraviesa la historia de la sociedad capitalista y, consecuentemente, al Estado como garante del "contrato social" que relaciona individuos aislados (libres) entre sí y los unifica (iguala) en el mercado, debiendo al mismo tiempo garantizar la continuidad del proceso de acumulación.

En este orden de cosas la democracia se reduce a la creación e institucionalización de un puro orden político, que hace abstracción de sus contenidos éticos y de la naturaleza profunda de los antagonismos sociales, interesándose fundamentalmente por problemas de gobernabilidad y eficacia administrativa (Boron 2003).

A fin de dar respuesta a estos problemas, los gobiernos orientan sus sistemas educativos hacia la promoción y el desarrollo del emprendedorismo. Esta tendencia ha pasado a ser uno de los objetivos político clave de cara al potencial que tienen los jóvenes para lanzar y desarrollar sus propias fuentes de trabajo. Entendemos que esta tendencia persigue el doble objetivo de preparar en competencias laborales y sociales que son esenciales para forjar una nueva mentalidad en los jóvenes en esta etapa del desarrollo capitalista.

La preocupación que conduce a interrogar cuál es la racionalidad que informa las relaciones existentes entre las organizaciones sociales y las empresas, con fines educativos y las escuelas secundarias, es haber advertido que una dimensión cada vez más importante de las actuales políticas educativas es la idea del "fortalecimiento de la participación de la sociedad civil" y de la ampliación de las fronteras de la escuela a través de un "modo de trabajo asociado" o de "co-gestión del Estado, fundaciones, empresas y todo tipo de organizaciones sociales", bajo el supuesto que "el Estado por sí solo no puede".

Fundaciones y empresas que dejan su marca en educación

En plena crisis del 2001 la sociedad argentina se enfrentaba a condiciones de vida y de trabajo sin precedentes. Así la profundización de las desigualdades sociales, la regresión de la distribución del ingreso, el aumento del desempleo y el consecuente crecimiento del sector informal y la precarización laboral, indicaban que algo debía hacerse.

Es en ese momento que diversas fundaciones y organizaciones sociales en general, comenzaron a tender redes con otros espacios para ir construyendo lo que suelen denominar un "modelo de gestión compartido".

Aunque el fenómeno de la permanente exclusión de parte de la fuerza de trabajo del mercado urbano no es nuevo en nuestra región, el problema de la empleabilidad en el escenario post-crisis aparece asociado a la necesidad de explicar que las dificultades para sostener el empleo en los mercados de trabajo urbanos obedecían a que la escuela no estaría formando jóvenes empleables. Por lo que lo que se comenzó a cuestionar no es la carencia de empleo, sino la posibilidad de generar una sociedad moderna con elevados índices de empleo.

Las explicaciones neoliberales conciben al mercado de trabajo como uno de los tantos mercados existentes, en el que es posible la competencia perfecta y la libertad de elección de los individuos, que gozan de información plena para decidir sus acciones, y calcular racionalmente el ingreso, movilidad o salida del mismo. La noción de empleabilidad es concebida en este marco, como la capacidad de los sujetos de formar parte de esta relación de intercambio. La forma organizativa que adopta la llamada "gestión social" en la implementación de las políticas focalizadas, constituye una lógica de las políticas sociales que podemos reconocer en el ámbito educativo. Los procedimientos que operacionalizan las políticas son los programas o proyectos sociales.

En el año 2002 la **Fundación SES**, junto a docentes, organizaciones comunitarias, sociedades de fomento y la Iglesia- realizó una encuesta a más de 3 mil jóvenes entre 13 y 19 años de barrios populares y villas de 15 ciudades argentinas, cuyo resultado habría revelado que ocho de cada diez adolescentes que estaban fuera de la escuela volverían a estudiar si tuvieran oportunidad de hacerlo, principalmente si se trata de aprendizaje de oficios. (http://www.losandes.com.ar/noticia/sociedad-51054) Dicha encuesta fue también aplicada a los jóvenes del Oeste neuquino, sirviendo de argumento firme para diseñar una propuesta pedagógica con énfasis en la formación específica para la inserción laboral de los estudiantes.

Además de haberse interesado en realizar investigaciones sobre la realidad socioeconómica y educativa de la zona Oeste de la ciudad de Neuquén, esta Fundación promueve intercambios con y entre diversas experiencias educativas a lo largo del país.

Estos encuentros no solo tienen el propósito de formular "*alternativas inclusivas para abordar la problemática de jóvenes y adolescentes en situaciones de riesgo*", (www.fundses.org.ar) movilizando recursos, actores y sectores diversos, sino también de incidir en las políticas educativas.

La "*inclusión laboral*", una de las líneas de acción prioritarias de la Fundación, promueve "*metodologías que combinan la formación técnica con la socio-laboral y un acompañamiento personalizado que compromete a los y las jóvenes a su entorno comunitario, en su recorrido hacia la inserción laboral*". De esta forma se busca "*generar experiencias de trabajo articulado y asociativo entre diferentes actores (Estado, sociedad civil, empresas, sindicatos, universidades, entre otros*)".

La siguiente captura del blogs de la Fundación da cuenta del trabajo en red, junto a Organizaciones de la Sociedad Civil y a Instituciones Educativas, incluyendo escuelas secundarias de Neuquén.

fundaciónses Con todos los jóvenes — BLOG de Fundación SES

TRABAJANDO JUNTOS: Fundación Otras Voces - Neuquén

FUNDACION OTRAS VOCES — Juntos por la Inclusión

La **Fundación Otras Voces**, las Instituciones Educativas y Organizaciones de la Sociedad Civil Asociadas en el marco de las Acciones de Inclusión Educativa:

Asociación Ingkahué, Asociación SOL, Asociación Uno Más Uno,
Biblioteca Popular Jorge Fonseca,CPEM 53, Escuela Padre Fito, Escuela n°198, Instituto Santa Teresa, Nuestra Señora de la Guardia, Cemoe M. Champagnat

Están organizando el Seminario – Foro "Juntos por la Inclusión Educativa"
Lineamientos para la Inclusión Plena.

El objetivo del mismo es, a partir de las dificultades y logros de la Efectivización del Derecho a la Educación, favorecer el trabajo interdisciplinario e intersectorial para el abordaje de la temática educativa y generar un documento con lineamientos para los decisores políticos.
El encuentro tendrá lugar el sábado 1 de noviembre en la Universidad del Comahue (Neuquén) de 9.00 a 16.30

¡Les deseamos una buena convocatoria y un buen trabajo!
http://fundacionses.blogspot.com.ar/2008/10/trabajando-juntos-fundacin-otras-voces.html

La **Fundación Otras Voces** también coordina acciones con escuelas secundarias de Neuquén con la impronta de contribuir a que los estudiantes que asisten logren incorporarse a un nicho laboral o emprendan algún tipo de experiencia que les permita auto-sustentarse. Con este propósito existen varias escuelas secundarias de la ciudad de Neuquén que presentan diferentes "experiencias innovadoras". (Colegio Padre Fito, Nuestra Señora de la Guardia, Juan José Obrero, entre otras.) Estas escuelas tienen en común que incorporan a jóvenes y adolescentes con escasos recursos y les ofrecen una "experiencia flexible" tanto desde el punto de vista pedagógico como desde lo institucional, así como una atención personalizada, a fin de elevar los índices de retención y disminuir la repitencia en forma considerable. Algunas "experiencias innovadoras" han sido reconocidas por el Instituto de Planeamiento de la Educación-UNESCO como modelos a seguir.

Por su parte, la **Fundación Cimientos** se define como "una organización de la sociedad civil que diseña e implementa programas educativos con la misión de promover la igualdad de oportunidades en las poblaciones más vulnerables". Para ello, desarrolla programas que favorecen la permanencia y el egreso de la escuela secundaria e impulsan la continuidad educativa y/o la inserción laboral de jóvenes que viven en contextos vulnerables, con riesgo de no terminar la secundaria. Cuenta con el apoyo de corporaciones privadas como Techint, Pan American Energy, Coca Cola, Natura, Un techo para mi país, Fundación Banco

de alimentos, HSBC, Galicia, Superivelle, Itau o J.P. Morgan y algunas que tienen una muy larga historia en el país como Caritas, Cruz Roja o Rotary Club.

En abril de 2017 firmó un convenio con el Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, por el monto de 5.014.052 pesos, para prestar asistencia técnica y capacitación al Programa Nacional de Tutorías del Secundario. La fundación se constituye así como asesor técnico para diseñar el plan de formación de tutores y capacitarlos. Pero además dirige un programa que se denomina Ronda de Directores, dirigido a directivos y supervisores a fin de fortalecer sus equipos docentes y las propuestas educativas.

De este modo implementa estrategias, construyendo redes de sostén a la escolaridad, orientadas tanto al apoyo de los estudiantes como a la formación docente y al fortalecimiento de las escuelas a las que asiste. Acompañamiento educativo personalizado, apoyo económico e intercambio de experiencias, son los pilares fundamentales que caracterizan el trabajo de Cimientos, con alumnos, familias, docentes, directivos y la sociedad civil. Promueve la participación activa de los diferentes actores de la comunidad educativa en el fortalecimiento de las trayectorias escolares y el desarrollo de redes de sostén de la vida escolar.

Los programas se articulan alrededor de los ejes de inclusión y mejora de la calidad educativa, entre ellos:

Futuros Egresados: el cual se desarrolla en la provincia del Neuquén desde 2003, con un alcance en 2018 de 377 alumnos de 19 escuelas secundarias en 10 localidades;

Red de egresados: que acerca oportunidades de inserción laboral y continuidad de su formación a los jóvenes que participaron de "futuros egresados".

Becas Universitarias: el cual acompañó en 2018 y proyecta acompañar en 2019 en la provincia del Neuquén a jóvenes que cursan estudios superiores;

Otras acciones en localidades específicas: ciclo de formación "acompañamiento a las trayectorias educativas" junto a la Municipalidad de Piedra del Águila, y la 3° edición del concurso "Aprender es Energía" junto a la supervisión de nivel primario de Rincón de los Sauces y zonas aledañas.

El Programa Futuros Egresados (PFE) propone el trabajo mancomunado entre la sociedad civil, el sector privado y el sector público para el desarrollo de *habilidades socioemocionales* que favorezcan las trayectorias educativas, promoviendo la permanencia y la finalización de la escolaridad de jóvenes provenientes de familias de bajos recursos socioeconómicos que asisten a escuelas secundarias en contextos de vulnerabilidad. En 2018 participan del PFE más de 2500 jóvenes de 17 provincias argentinas de forma directa, y otros casi 1200 jóvenes en 7 localidades argentinas, 1 localidad de Colombia y 1 localidad de Uruguay en alianza con otras organizaciones. Este programa

(anteriormente llamado Programa de Becas Escolares) se desarrolla en la provincia del Neuquén desde 2003. Oportunamente fue declarado de interés educativo por parte del Consejo Provincial de Educación. El PFE se implementa durante 2018 con un alcance de 377 alumnos en distintas localidades y escuelas de la provincia del Neuquén.

Pero no solo las fundaciones toman la iniciativa de la formación docente, sino que las empresas las están acompañando en esta impronta. Así, la **empresa Pan American Energy** junto al ministerio de Educación, el Consejo Provincial de Educación (CPE) y la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI), invitan, a los equipos de conducción de establecimientos secundarios comunes y técnicos (públicas y de gestión privada) de Neuquén, Plottier, Centenario y Senillosa a participar del trayecto formativo "Hacer Escuela: Secundaria"



El propósito es fortalecer la gestión directiva de instituciones de educación secundaria y promover el diseño y puesta en práctica de acciones de mejora, específicas y adecuadas a la realidad de las escuelas y a la reforma del nivel que se está llevando a cabo. Lo que se espera es que los directores participen de esta formación a fin de que se conviertan en agentes estratégicos de cambio, formando comunidades de aprendizaje y tejiendo redes entre su escuela y la comunidad.

La ministra de Educación y presidenta del CPE, Cristina Storioni, expresó, con motivo de la convocatoria, que "la propuesta de Hacer Escuela: Secundaria se adecúa a las necesidades y particularidades del territorio y de los establecimientos, fortaleciendo así el proyecto educativo institucional". https://www.neuqueninforma.gob.ar/nuevo-trayecto-educativo-hacer-escuela-para-directivos-del-nivel-secundario/

La tendencia que se advierte es que el trabajo de las empresas en educación toma una dimensión cada vez más abarcativa lo que a su vez le demanda una mayor vinculación empresa-comunidad-Estado; esto es, mayor articulación público-privado y gestión de procesos buscando dejar capacidad instalada y la diversificación de oficios de manera de colaborar con los proyectos de las comunidades.

Bolland y Cía S.A. Bolland colabora también en Neuquén, en forma permanente, con la Fundación "Crecer en Comunidad", para la contención y el desarrollo integral de las personas discapacitadas, teniendo como objetivo el logro de una mejor calidad de vida

dentro de la comunidad. Esta entidad sin fines de lucro trabaja para la integración social y escolar de las personas con discapacidad. La Empresa dona material informático y, además, participa en el mantenimiento mensual y en la renovación de equipos. La Empresa ha colaborado en la organización de diversos eventos, tales como las "Jornadas de Formación e Inclusión Educativa y Social", destinadas a docentes de la región, y que fueron declaradas de interés provincial y municipal.

Chevron Argentina S.A. colabora en la Capacitación en oficios y Gestión de micro-emprendimientos en General Roca, Río Negro. En el marco del compromiso de Chevron Argentina con el desarrollo económico de las comunidades donde opera, desde 2011 la empresa despliega, en alianza con Foro 21, el programa Capacitación en oficios y Gestión de micro-emprendimientos. El programa tiene como objetivo mejorar las habilidades para la inserción laboral, las condiciones de empleabilidad de la población local, a partir del dictado de cursos de capacitación dirigidos a personas desempleadas o sub-ocupadas, interesadas en la búsqueda de oportunidades de inserción laboral. Las áreas temáticas de los cursos (operador de equipos de computación, poda de árboles frutales, normas de bromatología, reparación de equipos electrónicos y de refrigeración, el secado de frutas y verduras, monitoreo de plagas y agroturismo elaboración de conservas) son consensuadas con la Unidad de Servicios para el Empleo y la Producción (USEP) de General Roca.

El dictado de los cursos finaliza con la selección de los emprendimientos evaluados como de mayor potencial y viabilidad, que reciben un premio en dinero para su desarrollo y una beca mensual de forma de poder cubrir los gastos asociados a su asistencia a los cursos, reforzando así la importancia de la articulación público-privada en la generación de impacto social.

A través de iniciativas de responsabilidad social, **ExxonMobil Exploration Argentina** focaliza esfuerzos en cuatro áreas principales: educación, salud, seguridad y medioambiente. El 70% de las actividades se encuentran en las comunidades cercanas al área donde realiza sus operaciones en la provincia de Neuquén. Ha contribuido en programas de educación auspiciados dentro de la compañía, como el programa "GWIM", que es la iniciativa para Oportunidades Económicas para Mujeres, como también otros proyectos vinculados con ciencias, tecnología y formación en matemáticas. Ha realizado varias acciones en la provincia de Neuquén junto con Organizaciones No Gubernamentales. Una actividad importante fue la donación y entrega de libros a todas las escuelas primarias de Rincón de los Sauces, con el apoyo de Fundación Leer. Además, ExxonMobil Exploration Argentina apadrina a jóvenes de comunidades rurales en educación secundaria y formación técnica en el CEI San Ignacio de la Fundación Cruzada Patagónica en Junín de los Andes. También allí se ha entregado equipamiento de seguridad para la educación rural, siendo la seguridad la prioridad más importante de esta compañía.

Del mismo modo, ha colaborado en talleres de formación profesional para crear nuevas oportunidades de inserción laboral y social, ha aportado para la educación en ciencias para jóvenes patagónicos, ha colaborado con la formación de profesores en ciencias naturales y ha auspiciado un taller de ciencias en el CEI San Ignacio, con profesores capacitados en el programa de STEM en Estados Unidos.

Además de contribuir en la capacitación en diversas áreas, alienta a las organizaciones sociales y empresas para que las escuelas conformen diversos *emprendimientos* que les permitan a los estudiantes contribuir al pago de servicios de la escuela, sostener el comedor de la escuela o aportar a la solución de problemas de la comunidad. Dichos emprendimientos son doblemente valorados por cuanto no solo contribuyen a adquirir competencias técnicas, sino también sociales.

Además, se avanza en la promoción de proyectos vinculados a resolver alguna problemática de la escuela y/o de la comunidad con el fundamento de "aumentar el sentido de pertenencia a la institución y el deseo de continuar trabajando".



La página web de Prensa de la Universidad Nacional del Comahue publica indica:

Jóvenes provenientes de barrios carenciados del oeste de Neuquén e integrantes de un proyecto de producción de plantas autóctonas logran premio Cámara de Comercio Argentino-Británica (CCBA)".

Se trata del "Proyecto 'Pensamiento Nativo' (que) obtuvo el Primer Puesto en la Categoría Innovadora/Proyectos Mixtos, distinción otorgada por la Cámara de Comercio Argentino-Británica (CCBA) al Liderazgo Sostenible 2016. Lo realizan los estudiantes de la escuela Nuestra Señora de la Guardia junto a la Fundación Familia, la Facultad de Ciencias del Ambiente y la Salud de la Universidad Nacional del Comahue (UNCo) y Pluspetrol. "*Es una alternativa de trabajo en el que las personas que lo conforman están comprometidas en organizarse de manera asociativa y solidaria para la mejora de su ambiente.* (Se destaca la) *"red de trabajo que da sustento a esta exitosa experiencia de la economía social.*

De acuerdo a un comunicado de la Universidad Nacional del Comahue, el aporte de la empresa petrolera Pluspetrol, "en el marco de su política de sustentabilidad tridimimensional

que abarca lo económico, ambiental y social, consiste en trabajar para el sostenimiento a largo plazo del proyecto, convirtiendo a cada joven en emprendedor y multiplicador de la experiencia". (Prensa.uncoma.edu.ar/index.php/es/novedades/6352).

En el marco de la misma lógica, mediante una suerte de voluntarismo filantrópico, los mismos estudiantes ejecutan proyectos solidarios. Entre ellos, trabajos de construcción y de mantenimiento de las instalaciones de la escuela, la construcción de la biblioteca, juegos para un jardín de infantes de la zona y hasta la construcción de diques para mitigar las inundaciones en el barrio.

Lo expuesto permite asegurar que con el discurso de la cultura de la responsabilidad social las empresas avanzan a pasos acelerados en la formación de los emprendedores que requiere el capitalismo en la etapa actual, en formaciones económico sociales caracterizadas por la profundización del desempleo y la pobreza.

Los "modelos de gestión compartida" son funcionales a la necesidad del capital de formar la subjetividad del futuro trabajador en lo que se ha dado en llamar -y naturalizado- como nueva ciudadanía activa. Esta reclama un nuevo individualismo, capaz de tomar riesgos y dispuesto a trabajar voluntariamente por el bien común y la escuela debe contribuir a formarlo. El cambio radica en que la solidaridad, en el actual mundo "cosmopolita y globalizado", ya no puede garantizarse mediante la acción vertical del Estado. Según Giddens, *"Hemos de construirnos nuestras vidas de un modo más activo que las generaciones anteriores y aceptar más activamente responsabilidades por las consecuencias de lo que hacemos".* (*íbid*., 50)

Los denominados enfoques intersectoriales ponen énfasis en las instancias de participación a través de las cuales intervienen diferentes sectores, desde el punto de vista territorial, institucional y desde los propios sujetos.

De lo hasta aquí analizado se desprende la tendencia al emprendedorismo promoviendo el "empoderamiento" de lxs estudiantes junto a la comunidad.

Hacia una política educativa basada en el emprendedorismo

La tendencia a la formación del "espíritu emprendedor" se ha ido propagando en los últimos tiempos a tal punto que algunos autores han llegado a afirmar que "*se trata de hacer del emprendimiento una especie de receta universal*" (Laval y Dardot 2013).

Alfred Marshall en su libro, Tratado de Principios Económicos (1890), reconoce la importancia del emprendedor en los procesos productivos, entendiendo que es quien organiza creativamente los factores de la producción: tierra, capital y trabajo, siendo importante la organización como un cuarto factor que puede ser adquirido.

Más allá de las diversas teorizaciones, existe coincidencia en que los emprendedores son un elemento necesario para el crecimiento económico y, además, grandes tomadores de riesgo cuando hay una oportunidad para obtener utilidades[2].

En el caso de nuestro país, el emprendedorismo constituye una política de Estado y ha tenido un nuevo impulso con la recientemente aprobada Ley de Emprendedores que contempla la articulación entre el Estado y los privados con el objetivo que los emprendimientos se transformen en el tiempo en empresas. La inspiración ha sido el Programa Yozma (creado en 1992 en Israel) que ha hecho del país -según afirman- una meca de emprendedores.

El emprendedorismo se afinca cada vez más como tendencia de política educativa en las escuelas secundarias. En el caso de Neuquén -aunque no es privativo de la Provincia- el Ministerio de Educación, el CPE, la fundación "Construyamos" y el equipo de Responsabilidad Social Empresaria de Panamerican Energy (Neuquén) acordaron en 2017 capacitar a docentes de escuelas técnicas con eje en emprendedurismo prometiendo que dicha iniciativa permitirá a los estudiantes de 5to y 6to año "*más y mejores oportunidades de innovación*"[3].

Por otra parte, el emprendedorismo se promueve por medio de la publicación de "resultados de encuestas" aplicadas a estudiantes de los últimos años de la escuela secundaria, los cuales estarían indicando una marcada motivación hacia el emprendurismo. Un estudio realizado por el gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires[4] concluye: "*Queda entonces definido un espacio de oportunidad para que la escuela secundaria aproveche las muy buenas condiciones que tiene para promover el desarrollo emprendedor a partir de la motivación de los estudiantes a emprender, la legitimación del rol emprendedor y la promoción de un mejor contexto para la actividad emprendedora*" (Gonzalo de Villalobos 2014, 5).

---

[2]Al carácter innovador que se le suele adjudicar, el economista Harvey Leibenstein agrega que una característica insoslayable es la de ser "*llenador de vacíos*"; esto es, la habilidad para descubrir dónde es conveniente desarrollar nuevos bienes o procesos que el mercado no cubre. Las ideas en relación al origen y evolución del término han sido extraídas de: http://emprendepd.blogspot.com.ar/2015/11/origen.html.

[3]Ver:http://www.neuquen.edu.ar/capacitaran-a-docentes-de-escuelas-tecnicas-para-proyectos-innovadores/. Los proyectos "innovadores" son presentados (y los exitosos premiados) en la Feria Internacional de Emprendedorismo Escolar, cuyo propósito consiste en "*promover el emprendedorismo en los estudiantes formando sujetos (…) responsables con su entorno y protagonistas del desarrollo sustentable de sus comunidades*". (http://www.inet.edu.ar/index.php/nueve-proyectos-de-escuelas-tecnicas-fueron-distinguidos-en-la-feria-de-emprendedorismo/) Además, a través de la Academia Argentina emprende se están capacitando cada vez más emprendedores y el gobierno nacional anunció la renovación de los préstamos como el Capital Semilla y que se lanzarán nuevos planes para emprendedores con impacto social.

[4]Se trata de un estudio que incluyó encuestas a estudiantes de colegios que participan en el programa Junior Achievement, en el programa Generación Emprendedora y colegios que no participan de ninguno de estos "*programas de promoción del desarrollo emprendedor*".

El documento Metas Educativas 2021, adoptado por los gobiernos de la región (2010), señala que los obstáculos que enfrentan los jóvenes en los países iberoamericanos es que, aunque cuentan con mayor nivel de escolaridad tienen más dificultades para encontrar un empleo formal y cuando lo logran, no siempre es en el área de su formación profesional. De ahí derivan la necesidad de repensar la educación profesional que se está ofertando.

Al no hablar de una política de empleo que deja a los jóvenes sin la oportunidad de emplearse, se trata es de plantear alternativas para que los estudiantes vivan experiencias innovadoras y se perciban a sí mismos como personas con características y valores emprendedores aspirando a crear su propia fuente de trabajo.

Detrás del emprendedorismo, que apela a la innovación, la creatividad y la diversidad, está la flexibilidad, la competitividad y la construcción de una "nueva ciudadanía activa", limitada al nivel corporativo de los intereses individuales. Esto reenvía a la premisa de Adams Smith: "*cada hombre debe cuidar primero y principalmente de sí mismo*", pues de lo contrario supondría una carga para los demás. De ahí que se aliente el "espíritu emprendedor" de cada cual a fin de descubrir las mejores oportunidades de ganancia. Esto es así en la medida que el "espíritu emprendedor" es en última instancia "espíritu empresarial", es decir, búsqueda del beneficio personal.

El "*espíritu emprendedor*" puede aprenderse y de hecho se aprende por medio del "*capital social*". Esta noción, que ya forma parte de los currículos de algunas escuelas, puede ser entendida como la capacidad de asociación y cooperación de grupos de personas o de una determinada comunidad local para enfrentar problemas inmediatos (Wanderley Neves 2009).

La adopción de la política emprendedora en educación es subsidiaria de una forma de "privatización encubierta", traspasando todo tipo de denominaciones en términos de "gestión", ya sea pública, privada o social. No significa solo una transposición de los principios empresariales al ámbito educativo, sino que cala en lo más profundo de la conciencia, conquistando subjetividad.

De lo que se trata es de "*aprender a aprender*" y "aprender a ser". La primera para adquirir competencias funcionales a las nuevas formas de organización del mundo del trabajo; la segunda para adquirir formación en la "nueva ciudadanía activa", tan necesaria al sostenimiento de la democracia representativa.

A fines de los '90, la II Cumbre de las Américas de Santiago de Chile (1998) los Jefes de Estado habían encomendado al BID

> […] desarrollar e implementar junto con los estados interesados y otras instituciones interamericanas, mecanismos financieros hemisféricos dedicados especialmente a la implementación de programas orientados hacia el fortalecimiento de la sociedad civil y

los mecanismos de participación pública (en tanto) la fuerza y sentido de la democracia representativa residen en la participación activa de los individuos en todos los niveles de la vida ciudadana.

De esta forma se encomendaba al Banco financiar el proyecto de "*reinvención de la sociedad civil*"; esto es, una nueva "*sociedad activa*" capaz de eliminar todos los nexos teóricos e históricos aún presentes que insistirían en relacionar el mundo actual con el llamado "*viejo mundo de las polaridades*" (Wanderley Neves 2009).

A modo de reflexión final

El fomento a la participación de fundaciones y empresas en la educación en Argentina cobra fuerza en la década del 90' y continuó presente en las políticas de los gobiernos posteriores. Luego de la crisis de 2001, se comenzó a cuestionar el modelo neoliberal proponiendo la centralidad del Estado mediante políticas que apuntaran a la "inclusión social y educativa". Sin embargo las políticas del neoliberalismo pueden reconocerse en el programa político de la socialdemocracia de la Tercera Vía, cuyas políticas sociales de privatización, fragmentación y focalización se fueron convirtiendo en un poderoso instrumento para dar lugar a la *Nueva Pedagogía de la Hegemonía* (Wanderley Neves 2009).

Hemos analizado la influencia de algunas fundaciones y empresas que tienen incidencia sobre la formación de estudiantes y docentes orientando con la misma hacia las competencias que el capital demanda hoy de los trabajadores. Advertimos que el emprendedurismo, como estrategias de privatización "encubierta" en educación, ha pasado a formar parte de las currículas cambiando la función de la escuela y de la educación con la consecuente desintelectualización de la enseñanza y empobrecimiento de los contenidos.

Entendemos que el emprendedorismo constituye un modo particular de apropiación de los principios de la Nueva Gestión Pública (NGP) en el campo educativo y que, como hemos anticipado, constituye una tendencia privatizadora en educación como parte de la agenda hegemónica global. En América Latina la NGP cobró impulso desde principio de los '90, como parte de las reformas de "segunda generación" impulsadas por los organismos internacionales de crédito. Estas reformas promovieron el traspaso de principios y estrategias propias de la gestión privada al ámbito público, en tanto se trata de un programa de reforma del sector público que extrapola conocimientos e instrumentos de la gestión empresarial teniendo como fin mejorar la eficiencia, la eficacia y el rendimiento general de los servicios públicos en las burocracias modernas. Implica fragmentar los

servicios públicos en unidades de gestión más independientes y autónomas y promover una gestión basada en resultados. Este modelo de regulación pasó a constituirse en un referente insoslayable para gestionar las políticas educativas y, en consecuencia, promueve transformaciones en la organización y administración escolar en busca de modelos alternativos acordes a los valores del capitalismo de la "Tercera Vía".

Uno de sus valores más preciados es la formación de una "ciudadanía activa", funcional a la nueva institucionalidad cultural democrática que reclama individuos comprometidos y responsables. La formación de la ciudadanía no se limita a la instrucción que brinda la escuela, sino que es la comunidad misma y sus prácticas diarias de debate y acción las que proveen de un medio o contexto adecuado para el desarrollo de actitudes, valores y habilidades que se pretende inculcar. De esta forma se intenta mantener la hegemonía, mediante la solidaridad comunitaria que entiende que "la educación se hace entre todos" y contribuye a emprender.

Si se considera a la educación como una necesidad de la sociedad y un derecho social, es deber del Estado ser garante de la misma. Es él quien debe promover políticas activas para el efectivo cumplimiento del derecho en todos sus tramos: ingreso, permanencia, egreso y recurrencia y, por lo tanto, este papel no puede ser reemplazado por las acciones educativas de la Sociedad Civil y mucho menos bajo el imperativo del establecimiento de relaciones sociales pacificadoras, de aceptación y sometimiento.

Referencias

Ball, Stephen y Deborah Youdell. 2007. *Privatización encubierta de la educación pública*. Informe preliminar-Instituto de Educación –Universidad de Londres. Internacional de la Educación. V Congreso Mundial. Julio 2007 www.ie.ei.org

Banco Mundial. 2011. *Aprendizaje para todos. Invertir en los conocimientos y las capacidades de las personas para fomentar el desarrollo*. Estrategia de Educación 2020 del Banco Mundial. Resumen Ejecutivo.

Banco Mundial. 2012. *Educación*. Disponible en http://go.worldbank.org/LIR9FBLHR1

Coraggio, José Luis. 2002. "La economía social como vía para otro desarrollo social". Documento preparado para el lanzamiento del debate sobre "Distintas propuestas de Economía Social" en URBARED, Red de Políticas sociales.

Cox, Cristian, Rosario Jaramillo y Fernando Reimers. 2005. "Educar para la Ciudadanía y la Democracia en las Américas: una agenda para la acción". Seminario previo para la IV

Reunión de Ministros de Educación. Departamento de Desarrollo Sostenible División de Estado, Gobernabilidad y Sociedad Civil Unidad de Educación del Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

Cumbre de las Américas (1998). Santiago de Chile.

Dabas, Elina. 1998. *Redes sociales, Familias y Escuela*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Delors, Jaques. 1996. *La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre Educación para el siglo XXI*. Ediciones UNESCO. Disponible en http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001095/109590so.pdf

Giddens, Anthony. 2000. *La Tercera Vía. La renovación de la socialdemocracia*. México D.F.: Santillana.

Gonzalo de Villalobos, Rubén César. 2014. *El Desarrollo Emprendedor y la Escuela Media. La mirada de los jóvenes de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires*. Buenos Aires: UTN FRBA Dirección General de Evaluación de la Calidad Educativa del GCBA.

Hirt, Nico. 2010. "Los nuevos amos de la escuela. El negocio de la enseñanza". *Resissste*.

Hirt, Nico. 2013. "Educar y formar bajo la dictadura del mercado de trabajo". *Con-Ciencia Social* 17: 39-54.

Lanfrí, Nora Zoila y María Cecilia Bocchio. 2015. *Sentido(s) de la gestión autónoma en la escuela secundaria. Un análisis en contexto del Proyecto de Promoción de la Autonomía en la Escuela en Córdoba*. Córdoba: Centro de Investigaciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

Laval, Christian y Pierre Dardot. 2013. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.

OEI (2010). Metas Educativas 2021. *La Educación que queremos para la generación de los Bicentenarios*. Madrid: España.

Oszlak, Oscar. 1997. "Estado y Sociedad: ¿Nuevas Reglas del Juego? Reforma y Democracia". *CLAD* 9, cct. Caracas. Disponible enhttp://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/un-dpadm/unpan040068.pdf

Pronko, Marcela. 2016. El Banco Mundial en el campo internacional de la educación. En Mendes Pereira, J. M. y Marcela Pronko. (org.). *La demolición de derechos. Un examen de las políticas del Banco Mundial para la educación y la salud (1980-2013)*, 138-143. EdUNLU.

Rodríguez, Digna Mónica. 2012. La construcción de la 'gobernabilidad democrática' o cómo educar el consenso a través de la Educación de Jóvenes y Adultos: el caso de Río Negro. En Visotsky, Jessica y Gustavo Junge (comp.). *Inventamos o erramos. Educación*

popular y lucha de clases. El aporte de la universidad pública a la praxis de los/las trabajadores/as. Neuquén: Educo.

Rosenfeld, Mónica. 2005. "Dilemas de la Participación Social: El encuentro entre las Políticas Públicas y la Sociedad Civil". *Cuadernos de Observatorio Social*. Observación Social.

Sales de Melo, Adriana Almeida. 2009. Los organismos Internacionales en la conducción de un nuevo bloque histórico. En Wanderley Neves, Lucía. *La nueva pedagogía de la hegemonía. Estrategias del capital para educar el consenso*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Verger, Antoni y Xavier Bonal. 2012. La emergencia de las alianzas público-privado en la agenda educativa global: nuevos retos para la investigación educativa. *Profesorado. Revista de currículum y formación del profesorado* 16 (3).

Wanderley Neves, Lúcia María (org.). 2009. *La nueva pedagogía de la hegemonía. Estrategias del capital para educar el consenso*. Buenos Aires: Miño y Dávila.